

Université de Montréal

**La violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti :
Analyse praxéologique des récits de vie des personnes immigrantes haïtiennes qui
vivent à Montréal**

par

Jean Baptiste Kénol Rock

Faculté des Arts et des sciences :

Institut des Études religieuses

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales

en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)

en Théologie pratique

Février 2019

© Rock Jean Baptiste Kénol

Université de Montréal
Faculté des Arts et des sciences :
Institut des Études religieuses

Cette thèse intitulée

La violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti :
Analyse praxéologique des récits de vie des personnes immigrantes haïtiennes qui
vivent à Montréal

Présenté par
Jean Baptiste Kénol Rock

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

M. Ignace Ndongala Maduku, président-rapporteur, UdM
M. Jean-François Roussel, directeur de recherche, UdM
Mme Denise Couture, co-directrice, UdM
M. Patrice Brodeur, membre du jury, UdM
M. Buuma Maisha, examinateur externe, U. St-Paul

Résumé

Notre thèse porte sur la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. Elle s'inscrit dans le champ disciplinaire de la théologie en dialogue interdisciplinaire avec des sciences humaines, particulièrement à l'intersection entre la sociologie, l'anthropologie, les sciences politiques, la philosophie, l'histoire, la psychologie les études sur les hommes (Men's Studies) et les théologies féministes. Sa problématique tourne autour de quatre questions principales : la prévalence de la violence faite aux femmes en Haïti ; la violence en Église ; la résistance et la solidarité des femmes haïtiennes ; l'importance de l'engagement des hommes dans la lutte contre cette violence. Ces questions sont posées dans un contexte haïtien et, plus spécifiquement, dans les Églises chrétiennes en Haïti.

La recherche a comme support méthodologique la praxéologie. Celle-ci nous permet d'observer et d'articuler, à partir d'une étude de terrain, les récits de personnes qui ont été impliquées dans des épisodes de la violence en Église en Haïti. Une telle recherche prétend stimuler le changement social et religieux chez les hommes cléricaux et laïcs à partir d'une prise de conscience qui les propulse à s'impliquer dans les sphères privées, mais surtout à s'engager dans la lutte politique contre la violence masculine envers les femmes.

Notre thèse contribue à favoriser : 1) la transformation des comportements des hommes envers les femmes dans les Églises chrétiennes en Haïti ; 2) la prise de conscience des membres du clergé et des hommes laïcs en ce qui concerne le respect des droits des femmes, leur émancipation et leur libération ; 3) la solidarité masculine comme stratégie pour favoriser l'intégration des femmes dans les postes de responsabilité ; 4) l'implication des hommes dans la lutte contre la violence masculine envers les femmes. Finalement, la spécificité de cette recherche ne se limite pas seulement à explorer la violence des hommes envers les femmes dans les Églises chrétiennes, mais s'étend aussi à d'autres institutions de la société haïtienne.

Mots clés : violence, Église, masculinité, théologie féministe, kyriarcat, genre, cléricalisme.

Abstract

Our thesis focuses on male violence against women in churches in Haiti. It is part of the disciplinary field of theology in interdisciplinary dialogue with human sciences, particularly at the intersection of sociology, anthropology, political science, philosophy, history, psychology, Men's Studies and feminist theology. The problem revolves around four main issues: the prevalence of violence against women in Haiti; Church violence, the resistance and solidarity of Haitian women; the importance of the commitment of men in the fight against this violence. These questions are posed in a Haitian context and, more specifically, in the Christian churches in Haiti.

The research has as methodological support the praxeology. This allows us to observe and articulate, from a field study, the stories of people who have been involved in episodes of church violence in Haiti. Such research seeks to stimulate social and religious change among clerics and lay people from an awareness that propels them to become involved in private spheres, but above all to engage in the political struggle against masculine violence towards women.

Our thesis helps to promote: 1) the transformation of men's behavior towards women in Christian churches in Haiti; 2) the awareness of members of the clergy and secular men regarding respect for the rights of women, their emancipation and liberation; 3) masculine solidarity as a strategy to promote the integration of women in the positions of responsibility; 4) the involvement of men in the fight against male violence against women. Finally, the specificity of this research is not only limited to exploring the violence of men towards women in Christian churches, but also extends to other institutions of Haitian society.

Keywords : violence, church, masculinity, feminist theology, Kyriarchy, gender, clericalism.

Table des matières

Résumé	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des tableaux.....	xiv
Liste des figures.....	xv
Liste des acronymes	xvi
Liste des abréviations	xviii
Dédicace	xix
Remerciements	xx
Introduction générale	1
Émergence du sujet de la thèse	1
« Masculinité toxique », le « mot de l'année » 2018	2
Problématique	3
Orientations de la recherche.....	5
La méthode praxéologique.....	7
Interdisciplinarité : les études sur les hommes et sur les masculinités	8
L'importance de la théorie des masculinités multiples de Connell	8
Les approches des théologies féministes	9
Le biais du chercheur : tâche d'une personne théologienne	9
Plan de la thèse	10
Chapitre 1	
La violence masculine à l'égard des femmes en Haïti : premier état des lieux	13
Introduction.....	13
1.1 Situation de la violence masculine à l'égard des femmes dans le contexte haïtien.....	14
1.1.1 Violence masculine à l'égard des femmes sous différents aspects	14
1.1.1.1 Aspect historique	14

1.1.1.1.1 Période de 1957 à 1980	14
1.1.1.1.2 Période de 1980 à 1986	15
1.1.1.1.3 Période de 1986 à 2016	16
1.1.1.2 Aspect politique.....	17
1.1.1.3 Aspect économique	18
1.1.2 Les formes de violence envers les femmes	20
1.1.2.1 La violence sexuelle.....	20
1.1.2.2 La violence physique.....	20
1.1.2.3 La violence psychologique.....	21
1.2 Les déterminants et l'ampleur de la violence masculine à l'égard des femmes	21
1.2.1 Les déterminants de la violence masculine envers les femmes.....	21
1.2.1.1 Sur le plan socioculturel :.....	21
1.2.1.2 Sur le plan économique : inégalités structurelles	24
1.2.1.3 Sur le plan politique :	28
1.2.1.4. Sur le plan ecclésial :	29
1.2.2. L'ampleur de la violence masculine à l'égard des femmes sur divers plans	30
1.2.2.1. Sur le plan de la santé :.....	30
1.2.2.2 Sur le plan politique :	31
1.3. Les portraits, les positionnements des Églises face à la violence faite aux femmes et certains résultats des organisations féministes et de femmes	32
1.3.1. Portraits des Églises.....	32
1.3.2. Les positionnements des Églises dans les dynamiques de la violence masculine envers les femmes	34

1.3.2.1. Renforcement de la violence masculine à l'égard des femmes par les Églises	34
1.3.2.2 La résistance contre la violence politique par les Églises	37
1.3.3. Résultats des activités des organisations féministes et de femmes à propos de la violence faite aux femmes, rapportés par des auteurs universitaires	39
1.3.3.1 Le devenir de la violence faite aux femmes.....	39
1.3.3.2. Démarches vers l'égalité des hommes et des femmes	42
1.3.3.3 Programme d'éducation populaire	42
Conclusion	43
Chapitre 2	
Étude du terrain sur les récits de vie des personnes immigrantes haïtiennes à propos de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti.....	46
Introduction.....	46
2.1 Préparation et conditions du déroulement des entretiens semi-directifs.....	47
2.1.1 Notions principales	47
2.1.1.1 Récit de vie	47
2.1.1.2 Entretien semi-dirigé.....	48
2.1.2 Procédures des entretiens.....	49
2.1.2.1 Questionnaire des entretiens	49
2.1.2.2 Critères de recrutements des participants	50
2.1.2.3 Confidentialité.....	50
2.1.2.4 Difficultés	50
2.1.2.5 Conditions requises pour effectuer les entretiens	51
2.1.2.5.1 Sélection des entrevues	52
2.2 Transcription et traitement des données des entretiens avec les 4 hommes	52

2.3.1.2 Synthèse de l'entretien avec Micheline	96
2.3.2 Entretien avec Anita.....	97
2.3.2.1 Analyse de l'entretien avec Anita	102
2.3.2.2 Synthèse de l'entretien avec Anita.....	103
2.3.3 Entretien avec Odette.....	103
2.3.3.1 Analyse de l'entretien avec Odette	108
2.3.3.2 Synthèse de l'entretien avec Odette	109
2.3.4 Entretien avec Agnès	110
2.3.4.1 Analyse de l'entretien avec Agnès.....	114
2.3.4.2 Synthèse de l'entretien avec Agnès	116
2.3.4.2.1 Pistes de solutions dans les entretiens avec les femmes	117
2.3.5 Synthèse des entretiens avec les 4 femmes.....	117
2.3.5.1 Expérience religieuse des répondantes en Haïti.....	118
2.3.5.2 Violence sociale et violence intra-ecclésiale	118
2.3.5.3 Le sentiment ressenti du fait de parler aujourd'hui de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti.	119
2.3.5.4 La question de la violence contre les femmes dans les communautés chrétiennes en Haïti	119
2.3.5.5 Rôle des Églises dans la situation des femmes en Haïti	119
2.3.5.6 Relations entre hommes-femmes dans les communautés chrétiennes.....	120
2.3.5.7 Réaction et prise de position des répondantes face à la violence masculine	120
2.3.5.8 Limites des entretiens avec les 4 femmes	121
2.3.5.9 Limite des réactions des femmes	121
2.4 Synthèse générale avec les 8 entretiens sélectionnés.....	122

Conclusion	139
Chapitre 3	
Problématisation de la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti.....	141
Introduction.....	141
3.1. Les fonctions d'élaboration	141
3.1.1 Le sens de la réalité matérielle.....	142
3.1.2 Le devenir personnel.....	143
3.1.3 Devenir collectif.....	146
3.1.3.1 Le groupe des membres du clergé et celui des hommes laïcs.....	146
3.1.3.2 Le groupe des femmes	147
3.1.4 Éthique sous-jacente aux pratiques racontées.....	147
3.1.5 Relation à Dieu	148
3.2 Les causes et les motivations de la violence masculine envers les femmes en Haïti ...	149
3.2.1 Les réactions de résistance des victimes au sujet de la violence cléricale et laïc en Haïti.....	149
3.2.2 Les réactions de soutien et de solidarité de l'entourage	150
3.2.3 Les réactions de soumission des victimes et les causes de cette violence	151
3.2.4 Les causes de complicité des membres du clergé.....	152
3.2.5 Les causes du silence des laïcs face à la violence des membres du clergé.....	152
3.2.6 D'autres causes de la violence masculine.....	153
3.2.7 Quelques éléments récurrents à travers les récits	154
3.3 Les facteurs clés de la violence masculine	156
3.3.1 Analyse de la carte	157
3.3.1.1 Premier groupe.....	157
3.3.1.2 Deuxième groupe	157

3.3.1.3 Troisième groupe	157
3.3.1.4 Résumé de l'analyse des facteurs de la violence masculine	158
Conclusion	159
Chapitre 4	
Herméneutique interdisciplinaire et théologique.....	161
4.1 Interprétation de certains facteurs de violence masculine envers les femmes en Haïti	161
Introduction.....	161
4.1.1 Interprétation sociale de certains facteurs de la violence masculine	163
4.1.1.1 Le facteur de la socialisation masculine.....	163
4.1.1.1.1 Notion de la socialisation	163
4.1.1.1.2 La dimension historique de la socialisation masculine	164
4.1.1.1.3 Réflexions de Marie-Levy Trouillot-Levy et de Myrtha Gilbert : socialisation masculine en milieu scolaire	166
4.1.1.1.4 Réflexions d'Antonia Porter : socialisation masculine en milieu social.....	168
4.1.1.1.5 Réflexions de Gary Barker : socialisation masculine en milieu familial.....	169
4.1.1.1.5.1 Présentation de quelques travaux socio-éducatifs effectués par Promundo	172
4.1.1.2 La dimension culturelle.....	173
4.1.1.2.1 La notion de culture.....	173
4.1.1.2.2 Analyses des auteur·e·s sur la culture dans différents milieux.....	175
4.1.1.2.2.1 Culture dans le milieu scolaire	175
4.1.1.2.2.2 Culture dans le milieu familial	175
4.1.1.2.2.3 Culture dans le milieu ecclésial	176

4.1.1.2.3 Discernement de la culture à partir des analyses des auteurs.....	177
4.1.1.3 Précarité économique des femmes	179
4.1.1.4 La dimension politique.....	181
4.1.1.4.1 La notion de politique	181
4.1.1.4.2 La politique : facteur de la violence masculine.....	182
4.1.1.4.2.1 Explication de la dimension politique à partir des analyses de Wiley	184
Conclusion	184
4.2 Les études sur les hommes et sur les masculinités : niveau théorique / conceptuel	186
Introduction.....	186
4.2.1 Le concept de genre et les études sur les hommes et sur les masculinités.....	187
4.2.1.1 Le concept de genre selon Judith Butler	187
4.2.1.3 Les études sur les hommes (Men's Studies)	189
4.2.1.3.1 Origines des études sur les hommes : mouvements sociaux	189
4.2.1.3.2 L'émergence des études sur les hommes	190
4.2.1.3.2.1 Le féminisme de la troisième vague	192
4.2.1.4 Les masculinités en contexte de violence sociale et de précarité.....	193
4.2.1.4.1 Transformation des comportements masculins envers les femmes dans une perspective de l'hémisphère Sud.....	197
4.2.1.4.1.1 L'importance de l'implication des hommes dans la lutte contre la violence à l'égard des femmes	202
4.2.2 La théorie des masculinités multiples de Raewyn Connell	203
4.2.2.2 Description de la théorie des masculinités multiples de Connell.....	204
4.2.2.2.1 La masculinité hégémonique.....	205

4.2.2.2.2 La masculinité complice	208
4.2.2.2.3 La masculinité subordonnée.....	209
4.2.2.2.4 La masculinité marginalisée.....	210
4.2.2.3 Critiques de la théorie des masculinités multiples de Connell : masculinité hégémonique	210
4.2.2.4 Les convergences entre les auteure·s à propos de la théorie de Connell ...	212
4.2.2.5 L'éclairage de la théorie des masculinités multiples de Connell sur notre recherche	213
4.2.3 Théorie de domination masculine de Pierre Bourdieu.....	215
4.2.3.1 Violence symbolique.....	216
4.3.2.2 Liaison entre les verbatim, la violence symbolique et la domination masculine	217
Conclusion	220
4.3 Analyse des théologies féministes	222
Introduction.....	222
4.3.1 La définition des concepts	223
4.3.1.1 Patriarcat :	223
4.3.1.2 Kyriarcat	223
4.3.1.3 La théologie féministe.....	224
4.3.1.4 Le genre	225
4.3.1.5.1 La théologie patriarcale.....	226
4.3.1.5.2 Le cléricalisme	227
4.3.2 Les analyses de la théologienne féministe de Kesta Occident.....	228
4.3.2.1 À partir de ses rêves	228

4.3.2.2 À partir de l'expérience des fonctions féminines dans les Églises en Haïti	229
4.3.3 Les analyses de la théologie féministe d'Ivone Gebara.....	230
4.3.3.1 Possibilité de changer les règles du jeu de la domination masculine	234
4.3.3.2 Lien entre Ivone Gebara, Kesta Occident et les récits	235
4.3.4 Analyse de la théologie féministe d'Elisabeth Schüssler Fiorenza	235
4.3.4.1 Analyse de Schüssler Fiorenza sur le kyriarcat	235
4.3.4.2. La méthode herméneutique théologique féministe de Schüssler Fiorenza.	236
4.3.4.2.1 Herméneutique du soupçon de Schüssler Fiorenza	237
4.3.4.2.2 Les fonctions des femmes dans les premières communautés chrétiennes	237
4.3.4.3 Ouverture d'une nouvelle possibilité	239
4.3.4.3.1 Convergences.....	240
4.3.4.3.2 Divergences.....	240
Conclusion	241
Conclusion générale.....	243
Pistes d'interventions	247
Bibliographie sélective.....	254
Annexe A	i
Annexe B.....	v

Liste des tableaux

Tableau 1 - Répartition des salariés par sexe et par branche d'activités	26
Tableau 2 - Population occupée par branches d'activités et par sexes en pourcentage	27
Tableau 3 - Population occupée par branches d'activités et par sexes en pourcentage	124
Tableau 4 - Occurrences des formes de violences impliquant des hommes laïcs et des femmes	125

Liste des figures

Figure I - Facteurs de la violence masculine	156
Figure II - Les cinq facteurs retenus	158
Figure III - Interprétation sociale de certains facteurs de la violence masculine.....	163
Figure IV - Facteurs de la violence masculine en contexte ecclésial	226

Liste des acronymes

AI	Amnistie Internationale
AMSA	American Men's Studies Association
AU	Affaires universitaires
CEB	Communauté ecclésiale de base
CHR	Conférence haïtienne des religieux
CHREPROF	Centre haïtien de recherches et d'actions pour la promotion féminine
CPCM	Centre de prévention et de contrôle des maladies
CSM	Critical studies on men
CNRS	Centre national de la recherche scientifique
EBCM	Enquête-budget consommation des ménages
ECVH	Enquête sur les conditions de vie en Haïti
EMMUS	Enquête mortalité, morbidité et utilisation des ressources
EUA	États-Unis d'Amérique
ICRW	International Centre for Research on Women
IHSI	Institut haïtien de statistique et d'informatique
IMAGES	International Men and Gender Equality Survey
IRIN	Integrated Regional Information Network
MASVAW	Men's action for stopping violence against women
MCFDF	Ministère à la Condition féminine et aux droits des femmes
MGEPP	Men and Gender Equality Policy Project
MSF	Médecins sans frontières
NOCM	National Organization for Changing Men
NOMAS	National Organization of Men against Sexism
OI	Oxfam International
OCFR	Oxford Committee for famine Relief
OMD	Objectifs du millénaire pour le développement
OMS	Organisation mondiale de la santé
PNUD	Programme des Nations Unies pour le développement
RDC	République démocratique du Congo
SOFA	Solidarité fanm ayisyèn (solidarité des femmes haïtiennes)

TKL	<i>Ti kominoté légliz</i> (équivalent de CEB en créole)
UQAM	Université du Québec à Montréal
URAMEL	Unité de recherche et d'action médico-légale
EUA.	United States of America
USAID	United States Agency for International Development
VSN	Volontaires de la sécurité nationale

Liste des abréviations

Ac	Actes des Apôtres
Ap	Apocalypse
Co	Corinthiens
Éph	Éphésiens
Ga	Galates
Jn	Jean
Lc	Luc
Pi	Pierre
Rm	Romains
Tm	Timothée

Dédicace

À ma regrettée mère Vesta Fleury Rock,
même si tu es morte, ton esprit vit toujours,
pour ton amour, ta tendresse
et tes sacrifices consentis,
que ton âme repose toujours en paix.

Remerciements

Les études doctorales mettent toujours le candidat ou la candidate à rude épreuve, elles constituent un long parcours. Elles demandent de la motivation, de la volonté, de la détermination, de la conviction, toutefois elles offrent également au candidat ou à la candidate des perspectives pertinentes de recherche. Pendant cette longue période d'études, beaucoup de gens de notre entourage nous ont encouragé et supporté afin que nous puissions aboutir à l'accomplissement de réaliser des études doctorales. Nous désirons leur exprimer notre profonde gratitude.

De prime abord, nous voulons remercier Dieu qui dans sa grâce nous a donné le courage et la protection tout au long de ce parcours académique.

Nos remerciements s'adressent à toutes les autorités et à toutes et tous les professeur·e·s de l'Université de Montréal en général et à celles et ceux de l'Institut des études religieuses en particulier pour avoir participé grandement à la formation académique qui nous lance vers un nouvel horizon. Nos remerciements vont, de façon spéciale, aux professeur·e·s Jean-François Roussel et Denise Couture qui ont assuré la direction de ce travail de recherche. Leurs suggestions et leurs remarques pertinentes, doublées d'une rigueur constructive, ont accompagné la conception, la rédaction et la finition de cette thèse.

J'ai commencé le programme de doctorat en 2009 sous la direction de Denise Couture. J'ai dû demander une suspension pour des raisons familiales et j'ai repris mes études doctorales en 2014. Si ces études doctorales se sont réalisées à Montréal au Canada, c'est grâce à l'encadrement que j'ai reçu de la professeure Denise Couture, des professeurs Alain Gignac et Olivier Bauer. Je leur suis reconnaissant. Nous pensons aux différent·e·s professeur·e·s, collègues et ami·e·s. Parmi eux et elles, quelques-uns et quelques-unes nous ont marqués particulièrement et nous voulons leur dire un grand merci. Nous pensons aux professeur·e·s Ignace Ndongala, Anne Létourneau, Jean-Guy Nadeau, Solange Lefebvre, Géraldine Mossière, Patrice Brodeur, Sami, F. Amor, ainsi qu'aux collègues Imane Khlifate, Wassif Cheikh, Lydwine Olivier, Carmina Tremblay, Marx Loko, Simon Pierre Song Song, Keira Mecheri, Laura Markiewvick, Lindberg Mondesir, Dieudonné Kibungu, Fidèle Kiala Buloki, Jacques Fulbert Owono, Nelson Tardif et d'autres.

Finalement, un grand remerciement à ma famille qui m'a supporté pendant toute cette période académique.

Introduction générale

Émergence du sujet de la thèse

Après ma deuxième maîtrise en théologie pastorale à l'Université du Sud au Tennessee aux États-Unis, en mai 2005, l'idée de faire une recherche avancée pour comprendre le phénomène de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises¹ en Haïti s'est imposée à moi. Cette idée est liée à l'expérience que j'ai faite avec ma mère qui était analphabète, mais qui a été une fervente croyante à l'Église épiscopale. Elle a été exploitée par certains leaders religieux. La question qui me vient toujours à l'esprit est la suivante : pourquoi a-t-elle été abusée par ses conseillers spirituels ? Pourquoi a-t-elle été abusée au point que même ses enfants en ont subi des conséquences concrètes ? Ces questions m'ont tellement interpellé et indigné que rien n'aurait pu m'empêcher de m'aventurer à faire cette recherche, pas même mes obligations familiales ni ma profession sacerdotale.

L'idée de cette thèse avait surgi, déjà, à partir du décès de ma mère en 1983. Ceci fut un événement déclencheur de la question des mécanismes de la violence en Église. Une façon pour moi d'essayer de comprendre ce qui motive les leaders religieux à commettre des actes injustes vis-à-vis de leurs ouailles a été de devenir prêtre. Malheureusement, les éléments d'éclairage que j'ai trouvés durant mes expériences sacerdotales ont été insatisfaisants, donc l'alternative pour moi consistait à entreprendre des études approfondies sur le phénomène de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. Comme j'ai poursuivi mes études à Montréal, je le fis en interrogeant des personnes immigrantes haïtiennes qui vivent à Montréal.

¹ Inspirés de la réflexion d'Émile Durkheim et celle de Jean-Guy Pagé, nous désignons le mot Église par une communauté structurée centrée sur Jésus-Christ, sur la Bible et sur la tradition chrétienne. Elle est composée d'hommes et de femmes exerçant les mêmes croyances religieuses. Elle fait appel au mouvement œcuménique relatif au changement social. Cette Église est l'expression d'une nouvelle réalité sociale en lien avec Jésus-Christ en vue de continuer la mission libératrice dans le monde des dominés. Elle a donc un caractère sociologique et pratique plutôt qu'ecclesiologique (Émile Durkheim, 1912, p. 65; 1913, p. 1 Pagé, 1979, p. 35). C'est dans ce sens que le mot Église va être employé dans notre recherche, parce que nous étudions un phénomène social et trans-dénominationnel. De ce fait, nous ne considérons pas les particularités de chaque Église et on ne limite cette recherche ni à l'Église catholique, ni à l'Église protestante, ni à l'Église anglicane.

Voilà ce qui m’a motivé à écrire cette thèse. En dernier ressort, je dois souligner que je ne parlerai pas seulement comme théologien ou comme technicien ; je parlerai comme une personne, comme un homme qui a vécu certains aspects du phénomène.

« Masculinité toxique », le « mot de l’année » 2018

La violence faite aux femmes en Haïti est un phénomène d’importance en ce moment. De façon spécifique, ce phénomène se produit dans les Églises en Haïti qui constitue la problématique de notre thèse. Par ailleurs, pour l’année 2018, l’expression « masculinité toxique » est employée pour la première fois dans les dictionnaires d’Oxford qui font choix du mot « toxique » comme mot de l’année 2018, tel que rapporté par Euan McKirdy² (2018). Ce mot est employé dans le domaine de la métaphore pour décrire les lieux de travail, les écoles, les cultures, les relations et le stress. Il se définit comme « *poisonous* » ou poison. Par contre, plus que jamais, il est utilisé en 2018, pour décrire un vaste éventail de situations, de préoccupations et d’événements, d’après ce que montre la recherche des dictionnaires d’Oxford.

De plus, le mot toxique, selon l’auteur, est utilisé par le mouvement « #MeToo³ » (MoiAussi), pour parler de la masculinité toxique, c’est-à-dire une masculinité qui est liée à un groupe d’hommes insensibles, indifférents, arrogants et agressifs (McKirdy, 2018, voir aussi Samuel Veissière⁴, 2018). Une telle masculinité nous renvoie au concept de la masculinité hégémonique⁵, un concept qui fonde la domination masculine sur les femmes, d’après la sociologue australienne Raewyn Connell. Une telle domination se transforme souvent en divers types de violence. Ce qu’on veut mettre en relief, c’est que la masculinité toxique est liée à la masculinité hégémonique.

² Euan McKirdy, journaliste et producteur numérique à CNN. Il s’intéresse à la technologie de l’environnement.

³ « #MeToo » est un mouvement qui a été initié en 2006 par la travailleuse sociale américaine Tarana Burke contre le silence entourant les cas d’abus sexuel et de harcèlement aux États-Unis. Ce mouvement a été réactivé en 2017 autour de la dénonciation de figures publiques ayant commis des agressions sexuelles (McKirdy, 2018, voir aussi Croquet, octobre 2018).

⁴ Samuel Veissière est professeur au département d’anthropologie à l’Université de McGill. Il est spécialisé en sciences cognitives. Plus récemment, il s’est penché sur la notion de « masculinité toxique » dans le sillage du mouvement « #MeToo » (MoiAussi). Il affirme : « Toxic masculinity is a transculturally widespread archetype or moral trope about the kind of man one should not be » (2018).

⁵ Pour plus de détails, voir la section 4.2.2.2.1.

Problématique

La problématique de la thèse sera abordée à l'aide d'une approche inductive⁶, une façon d'analyser qui n'a pas seulement ses assises dans des concepts théoriques, mais qui émane de l'expérience de personnes immigrantes qui vivent à Montréal au sujet de la violence masculine envers les femmes dans les Églises en Haïti. Cette problématique tourne autour de quatre questions principales :

- La prévalence de la violence faite aux femmes en Haïti. La violence faite aux femmes s'impose comme chef d'orchestre en Haïti. Elle apparaît comme un fait quotidien non sans lien avec le système esclavagiste qui a été une spécificité en Haïti. Elle est basée sur la domination, l'oppression et la répression. Cette violence se situe en continuité inusitée des expériences de brutalité vécues collectivement depuis l'époque du système colonial esclavagiste. Elle se présente sous diverses formes : physique, sexuelle, psychologique, verbale, économique, symbolique, etc. On verra comment certaines formes de violence, en l'occurrence la violence sexuelle et la violence physique, touchent majoritairement les femmes. Elle se manifeste dans toutes les couches sociales, mais davantage dans les milieux les plus pauvres, car le facteur de précarité économique la favorise. À cet égard, les bidonvilles sont considérés comme des espaces de vie et des territoires de prédilection où s'exerce la violence masculine.

- La violence en Église : cette violence représente une situation particulière en Haïti, où le cléricalisme favorise l'utilisation du statut religieux pour exercer de la violence sur les gens, en particulier sur les femmes. Le tableau des occurrences des formes de violences qui impliquent les membres du clergé montre que les femmes y sont davantage victimes de violence sexuelle que d'autres formes de violence, alors qu'en ce qui concerne celles qui impliquent des hommes laïcs, les femmes y sont davantage victimes de violence physique que d'autres formes de violence. De plus, ces formes de violence se manifestent souvent dans les espaces intimes des agresseurs cléricaux et laïcs.

⁶ L'expression « approche inductive » est employée pour indiquer que la démarche de réflexion part de ce qui est vécu concrètement dans les milieux observés (Chevrier, 2009, p. 74).

- La résistance et la solidarité des femmes haïtiennes : dans les entrevues, plusieurs répondantes déclarent que les femmes doivent résister à toute manipulation et à toute violence masculine. De plus, chaque femme est appelée à être solidaire des autres femmes victimes de violence parce que la douleur d'une femme concerne toutes les autres femmes, pour reprendre l'expression de Micheline⁷. Certaines répondantes, comme Anita et Agnès, affirment avoir résisté à plusieurs tentatives d'agression et de harcèlement sexuel de la part de certains membres du clergé (voir la section 2.3.2 et 2.3.4) et elles encouragent les autres femmes à maintenir cette résistance dans un esprit solidaire. Car, disent-elles, c'est la meilleure stratégie pour affaiblir la vague de violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises et dans les familles en Haïti.

- L'importance de l'engagement des hommes dans la lutte contre cette violence : certains hommes montrent qu'ils s'engagent avec intérêt dans la lutte contre la violence masculine. Un tel engagement se manifeste autant chez les hommes dans les entrevues (Jérôme, le membre du clergé de l'église de Micheline ou encore le directeur d'une institution religieuse) que chez les auteurs de travaux cités dans la thèse provenant de diverses disciplines (sociologie, travail social, anthropologie, et historiens, pour ne citer que celles-là). Un groupe d'hommes dans les entrevues, quoique minoritaire, peut représenter un stimulant pour d'autres hommes à s'impliquer de façon constructive et efficace dans cette lutte. Ce groupe démontre qu'il est important de s'y engager, non seulement pour le bien-être, l'émancipation et la liberté des femmes, mais aussi pour leur propre libération. D'ailleurs, plusieurs personnes ont évoqué dans les récits que *la libération des hommes dépend de celle des femmes*. L'engagement des hommes dans la lutte contre la violence masculine envers les femmes a un double impact sur les hommes et sur les femmes et cet élément constitue l'un des points cruciaux de la thèse.

En somme, comme nous l'avons déjà dit précédemment, la violence masculine est un fait quotidien relatif au système de répression et d'oppression hérité de la période esclavagiste en Haïti. Cette forme de violence se reproduit couramment dans les Églises, dont les principales victimes sont les femmes vulnérables économiquement. Selon ce qui est raconté dans les

⁷ Les prénoms des personnes répondantes ont été modifiés afin de préserver l'anonymat. À noter que Micheline l'a dit en créole de la façon suivante : « paské doule you fanm se pou tout fanm ». Pour plus de détails, voir la section 2.3.1.

entrevues, pour faire diminuer cette violence, les femmes doivent non seulement résister à cette violence, mais aussi être solidaires les unes des autres. De façon complémentaire à la résistance et à la solidarité des femmes, il est essentiel pour les hommes de s'engager dans la lutte contre cette violence, ce qui leur permet de favoriser à la fois l'émancipation et la libération des femmes et leurs propres.

Orientations de la recherche

En ce qui concerne les orientations de la recherche, nous prendrons en compte :

Premièrement, le contexte d'Haïti et la situation de la violence dans ce pays ; une définition des diverses formes de violence et le positionnement des Églises à son égard.

Deuxièmement, les récits des personnes interviewées, parce qu'une grande part de la recherche a consisté à effectuer des entrevues, à écouter les récits de vie des personnes (hommes et femmes), à les analyser à deux niveaux, la problématisation et l'interprétation.

Troisièmement, la nécessité d'étudier les dynamiques de la violence masculine à l'égard des femmes, de prendre en compte les conditions spécifiques de cette violence en Haïti et d'identifier les différents facteurs qui alimentent cette violence. Parmi ces facteurs, nous notons ceux qui seront retenus : la socialisation masculine, la culture, la précarité économique, la théologie patriarcale et le cléricalisme.

Quatrièmement, les études sur les hommes et les masculinités qui sont des études théoriques et universitaires formant un champ interdisciplinaire, composé de plusieurs chercheurs. Ces études se sont répandues depuis quelque trois décennies dans l'hémisphère Nord, particulièrement aux États-Unis, qui plus tard, se sont étendues à l'hémisphère Sud. Nous mettrons l'accent sur la théorie des masculinités multiples de Connell, sur celle de la domination masculine de Bourdieu. Nous référerons aussi à des études provenant de l'hémisphère Sud (Inde, Brésil, Australie⁸) qui portent sur l'articulation entre masculinité et violence dans des sociétés comparables à Haïti, et cela autant sur le versant de l'analyse sociologique que du côté des pistes d'intervention auprès des hommes.

⁸ À noter que géographiquement l'Australie se situe dans l'hémisphère Sud.

Cinquièmement, nous mettrons à profit certaines critiques de la théologie (kyriarcale) patriarcale et du cléricalisme à partir d'analyses de théologies féministes afin de porter un éclairage sur le système oppressif qui conditionne les violences faites aux femmes dans les Églises.

Sixièmement, enfin, de façon à avoir un point de vue le plus détaillé possible sur la situation actuelle à propos de la violence en Haïti, nous aurions pu y faire une recherche de terrain avec des personnes qui sont immergées dans le contexte haïtien. Cependant, nous avons décidé de prendre une autre approche qui consiste à sélectionner des personnes qui sont nées en Haïti, mais, depuis quelque temps, vivent à Montréal. Grâce à leur récit de vie, les personnes sélectionnées ont partagé avec nous leur riche expérience ecclésiale vécue en Haïti. Une telle démarche nous permet de développer une autre perspective sur leur expérience passée dans leur pays d'origine.

En outre, ce qui nous a paru pertinent pour entreprendre des entrevues avec les personnes immigrantes haïtiennes est le fait que cela a permis un travail de mémoire à distance par des personnes se trouvant dans une nouvelle culture. Selon nous, cela leur a aussi permis de jeter un regard plus profond sur différentes époques de leur vécu. Nous estimons que le regard sur la réalité de la violence dans les églises en Haïti ne serait pas le même si nous avions rencontré des gens vivant toujours en Haïti.

Certes, cette méthode a des inconvénients causant une certaine perte au niveau des récits de vie sur la situation de la violence actuelle en Haïti. Ces inconvénients constituent une limite pour la recherche. Néanmoins, ces inconvénients sont relatifs puisqu'il n'y a aucun indicateur démontrant les Églises haïtiennes se prononcent sur la violence faite aux femmes.

En dépit de tout, nous pensons que la méthode que nous avons adoptée a l'avantage de privilégier la parole de personnes immigrantes haïtiennes qui ont eu le temps de prendre un recul sur le phénomène que nous explorons. Au bout du compte, nous considérons cependant qu'il reste vrai que l'absence d'informations concernant l'actualité des faits constitue un inconvénient.

La méthode praxéologique

Pour mener à bien une telle recherche, nous choisissons la méthode praxéologique, laquelle est divisée en cinq étapes : 1) l'observation, 2) la problématisation, 3) l'interprétation, 4) l'intervention et 5) la prospective (Beauregard, 1987 ; Nadeau, 1987). Il est à noter que nous avons fait un choix de traiter les deux dernières étapes (l'intervention et la prospective) dans un travail ultérieur, car selon nous, un tel traitement demande une équipe interdisciplinaire.

L'étymologie du terme « praxéologie » vient de deux mots grecs : *praxis* (action) et *logos* (science). La praxéologie est la science de l'action. Méthode empirico-herméneutique, elle est empirique parce qu'elle est basée sur l'expérience que les gens ont vécue, observée et entendue dans une période bien déterminée; elle est herméneutique parce qu'elle convoque la critique des sciences sociales et des sciences humaines, et de la théologie. Cette méthode passe d'une démarche inductive vers une démarche déductive, c'est-à-dire une méthode qui part des récits de vie des personnes interviewées aux études universitaires, et vice versa. Elle consiste donc en une double démarche qui se développe en cinq étapes comme nous l'avons déjà souligné plus haut.

Cette méthode nous aide à mieux observer et articuler le vécu des personnes dans un contexte déterminé afin de faire émerger à leur conscience et à la conscience du public « le sens qui est déjà là », mais qui n'est pas toujours perçu comme tel par les personnes qui ont vécu les situations données. Cette méthode, selon Nadeau, engage dans un processus herméneutique ayant comme point de départ l'expérience de l'interviewé(e) (Nadeau, 1987). Concernant le phénomène que nous voulons étudier, cet aspect est pertinent. En effet, les récits de vie des participant·e·s sur la violence faite aux femmes dans les Églises haïtiennes sont des expériences concrètes et contextuelles, considérées comme la base de notre recherche. Cette méthode nous permettra de confronter ces expériences avec la littérature universitaire tout en créant des liens entre les différentes analyses qui s'y trouvent. Les miennes propres en tant que chercheur, celles des participant·e·s, celles des Églises d'une manière inclusive. Cette inclusivité implique les familles, l'État et la société. Tout compte fait, nous optons pour la praxéologie parce qu'elle est une méthode d'observation nous permettant de mieux voir et comprendre ce qui se passe et

d'effectuer des analyses à plusieurs niveaux, et d'apporter quelques contributions et pistes d'interventions.

Par ailleurs, nous utilisons une approche interdisciplinaire des masculinités, ainsi que des théologies féministes élaborées dans trois contextes différents : haïtien, brésilien et américain. Cette approche permettra d'analyser et de confronter la théologie patriarcale et le cléricalisme tout en tenant compte du contenu des entrevues.

Interdisciplinarité : les études sur les hommes et sur les masculinités

Dans cette recherche, nous référons à un champ interdisciplinaire qui est composé de chercheur·es en sociologie, en histoire, en anthropologie, en sociologie, en sciences politiques, en sciences de l'éducation, en psychologie, en travail social, pour ne citer que ces disciplines. Plusieurs auteur·es comme Antonia Porter et Gary Barker, s'intéressent à la socialisation masculine en vue de comprendre les déterminants de la violence masculine et d'amener les hommes à prendre conscience de la situation des femmes victimes de violence, contribuant ainsi à la transformation des comportements masculins envers les femmes. Beaucoup de ces chercheur·es, à travers certaines organisations non gouvernementales (ONG) tentent de changer le conditionnement de vie des hommes et des jeunes hommes afin de développer chez ces derniers une masculinité non agressive. Ainsi, les chercheur·es qui forment le champ interdisciplinaire de cette thèse, accordent une importance à la socialisation masculine⁹, en raison de l'impact de celle-ci sur la violence faite aux femmes.

L'importance de la théorie des masculinités multiples de Connell

La théorie des masculinités multiples de Raewyn Connell est importante pour notre recherche, parce qu'elle nous permet de comprendre plusieurs aspects de la dynamique de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. Parmi ces aspects nous mentionnons 1) à travers le complexe de la domination masculine étudié par Connell, les hommes sont susceptibles d'occuper des positions variables : soit hégémonique, complice,

⁹ À noter que dans le contexte haïtien, la socialisation masculine a une certaine spécificité, car elle est liée au système esclavagiste et se manifeste en termes de rapport de force, de pouvoir et de domination, selon le sociologue haïtien, Édouard Roberson (2013, p. 3).

subordonnée ou marginalisée ; 2) le rapport de force qui entre en jeu dans la socialisation masculine se reproduit nécessairement dans les relations des hommes avec les femmes ; 3) le comportement des hommes qui sont violents pour des raisons différentes et le comportement de ceux qui ne le sont pas ; 4) les diverses causes de domination et de violence masculine faite aux femmes.

Les approches des théologies féministes

Les approches des théologies féministes sont importantes pour cette thèse parce qu'elles nous permettent 1) de remettre en question les rapports de pouvoir kyriarcaux / patriarcaux inscrits dans la Bible considérée comme parole de Dieu ; 2) de transformer la théologie kyriarcale / patriarcale en une théologie qui inclut à la fois les hommes et les femmes (Schüssler Fiorenza, 2016, p. 20) ; 3) de délégitimer la fonction de la domination des membres du clergé sur l'ensemble des fidèles ; 4) de comprendre le système oppressif qui conditionne les violences faites aux femmes (Gebara, 1999, p. 46) ; 5) de favoriser l'intégration des femmes dans les fonctions de décision, ce pour leur émancipation et leur libération (Occident, 1997b, p. 81) ; 6) d'offrir une réflexion sur Dieu relative à une prise de position contre toutes formes de domination et d'oppression ; 7) de revendiquer le droit pour les femmes d'être sujet de leur vie religieuse et de leur spiritualité et de se repositionner dans leur héritage biblique, leur source de pouvoir, pouvoir d'agentivité (Schüssler Fiorenza, 1986, p. 15).

Le biais du chercheur : tâche d'une personne théologienne

Une personne qui se dit théologienne chrétienne, selon la perspective de Denise Couture¹⁰, a pour tâche de s'engager dans la lutte de la construction d'une justice relationnelle tant sur le plan local que planétaire (Couture, 2010, p. 36). De plus, l'autrice soutient l'idée que le « message chrétien » proclame l'égalité des femmes et des hommes. Un tel message incite les personnes chrétiennes à prendre position pour dénoncer toute forme d'exploitation. Couture estime que le travail universitaire n'est jamais neutre parce que ce dernier implique une certaine

¹⁰ Denise Couture est professeure titulaire à l'Institut des études religieuses, faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal. Elle s'intéresse au féminisme interreligieux, l'éthique théologique chrétienne, la mondialisation et la solidarité internationale. Elle fait référence à Gayatri Spivak qui a aussi développé la tâche d'une personne théologienne. Spivak est indienne, professeure de littérature comparée à l'Université Columbia de New York. Elle s'intéresse à la théorie littéraire et à la critique féministe.

subjectivité (Couture, 2007, p. 72). Une telle analyse s'arrime bien avec l'analyse de la théologienne féministe Elisabeth Schüssler Fiorenza qui déclare : « La neutralité intellectuelle n'est pas possible dans un monde d'exploitation et d'oppression » (Schüssler Fiorenza, 1986). En d'autres termes, pour toute personne théologienne, une prise de position est nécessaire pour transformer les diverses structures qui créent des situations insupportables et inacceptables dans les rapports entre les humains, en particulier hommes et femmes.

Au bout du compte, il est nécessaire de souligner que pour cette recherche, les trois premières étapes de la méthode praxéologique ont été choisies afin d'observer, d'articuler et de confronter avec la littérature savante, le vécu des personnes immigrantes haïtiennes à propos de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti.

Plan de la thèse

Nous avons présenté une introduction générale avec une problématique, des orientations de la recherche et une méthode, la praxéologie.

Dans le premier chapitre nous aborderons, en premier lieu, la situation de la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti. Cela constituera le premier état des lieux de la recherche, en soulignant les différents aspects et les diverses formes de cette violence. Les aspects à considérer sont : historique, politique et économique. Les diverses formes de violence qu'il faudra prendre en compte sont les suivantes : violence sexuelle, violence physique et violence psychologique, violence économique et violence symbolique. En deuxième lieu, nous présenterons les déterminants et l'ampleur de la violence masculine à l'égard des femmes sur les plans socioculturel, économique, politique, ecclésial et sanitaire. Nous examinerons, en dernier lieu, les prises de position des Églises face à cette violence et quelques résultats de certaines organisations féministes et de femmes.

Dans le deuxième chapitre, nous effectuerons une étude du terrain sur les récits de vie des personnes immigrantes haïtiennes à propos de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. Nous présenterons tout d'abord certaines conditions du déroulement des entretiens semi-dirigés que nous avons menés en indiquant les critères de recrutement des participant·es. Ensuite, nous dresserons la transcription et le traitement des données des entretiens avec 4 hommes et 4 femmes, en faisant une analyse et une synthèse pour chacun des

entretiens en lien avec une synthèse pour le groupe d'hommes et le groupe de femmes. Finalement, nous présenterons une synthèse générale de tous les entretiens (hommes et femmes), en notant les occurrences des épisodes de violence, les différentes formes de violence exercées par les membres du clergé et les laïcs, les déterminants de cette violence, le lien entre la violence sociale et la violence intra-ecclésiale, les pistes de solution dans les entretiens retenus, les rôles des Églises dans la situation des femmes en Haïti, le tout suivi d'une conclusion.

Dans le troisième chapitre, nous proposerons une problématisation de la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti, en précisant au premier abord, cinq fonctions d'élaboration nous permettant de déterminer les causes et les motivations de cette violence en lien avec les diverses réactions du côté des victimes et des gens de l'entourage. En dernier lieu, nous présenterons les facteurs clés de cette violence.

Dans le quatrième chapitre, nous développerons notre herméneutique interdisciplinaire et théologique en trois volets. Dans le premier volet nous porterons attention à certains facteurs de violence masculine envers les femmes en Haïti tels que la socialisation masculine, la culture, la précarité économique et la politique, tout en faisant ressortir la définition de chacun de ces facteurs et les analyses de certain·e·s auteur·e·s universitaires à ce sujet. Dans le deuxième volet, nous nous intéresserons aux études sur les hommes et sur les masculinités en mettant en relief le concept de genre et les traits généraux des études sur les hommes et les masculinités. Ici seront étudiés la théorie des masculinités multiples de Raewyn Connell, la théorie de la domination masculine de Pierre Bourdieu, et certains travaux pertinents venus de l'hémisphère Sud et portant sur les hommes et la violence. Dans le troisième volet, nous aborderons l'analyse des théologies féministes, en mettant, tout d'abord, en évidence la définition de certains concepts tels que le patriarcat, le kyriarcat, la théologie féministe, le genre, la théologie patriarcale/kyriarcale et le cléricalisme. Ensuite, nous présenterons les analyses des trois théologiennes féministes, Kesta Occident, Ivone Gebara et Elisabeth Schüssler Fiorenza, en faisant ressortir des points divergents et convergents entre leurs propositions et des éléments tirés des entrevues, suivies d'une conclusion.

Finalement, nous dégageons une conclusion générale en indiquant certaines contributions et pistes d'interventions.

Chapitre 1

La violence masculine à l'égard des femmes en Haïti : premier état des lieux

« Le monde est dangereux à vivre!

*Non pas tant à cause de ceux qui font le mal,
mais à cause de ceux qui regardent et qui laissent faire. »*

Albert Einstein

Introduction

Ce premier chapitre est consacré à l'état des lieux de la violence masculine envers les femmes en Haïti à travers la littérature disponible, suivant une tranche d'histoire allant de 1986 à 2016. Dans ce chapitre, nous n'envisageons pas d'apporter des solutions, mais plutôt d'explicitier le plus clairement possible la situation de la violence masculine à l'égard des femmes telle qu'elle est décrite dans la littérature existante. Nous voulons présenter les différentes formes de violence masculine envers les femmes en indiquant les déterminants et l'ampleur de cette violence, ainsi que les portraits et les positionnements des Églises dans les dynamiques de cette violence : comment la violence sociale se traduit-elle par une violence¹¹ faite aux femmes dans les Églises en Haïti? Comment les Églises sont-elles interpellées par cette violence ? Contribuent-elles à y résister ou à la renforcer ? Qu'est-ce que certaines études peuvent nous apprendre sur cette violence ? Comment des femmes haïtiennes répondent-elles à cette situation ?

Ce premier chapitre est divisé en trois sections qui ont pour but de :

(1) dresser la situation de la violence masculine à l'égard des femmes dans le contexte haïtien, tout en montrant les formes de cette violence que les femmes haïtiennes subissent dans le sillage de la domination masculine.

¹¹ Nous adoptons la définition de la Convention de Belém do Para sur la violence faite aux femmes, pour cette recherche : « *Tout acte ou comportement qui cause des souffrances physiques, sexuelles ou psychiques à la femme, aussi bien dans sa vie publique que dans sa vie privée* » (The LSE centre for women, peace and security, 2016, p. 10).

(2) identifier les déterminants et l'ampleur de la violence envers les femmes sur les plans socioculturel, économique, politique et ecclésial.

(3) indiquer les portraits, les positionnements des Églises dans les dynamiques de cette violence et quelques résultats des activités des organisations féministes et de femmes, rapportées par des auteure:s.

1.1 Situation de la violence masculine à l'égard des femmes dans le contexte haïtien

Dans cette première section, d'abord, nous présentons la violence masculine à l'égard des femmes sous les angles historique, politique et économique. Puis, nous précisons les formes de violence masculine envers les femmes.

1.1.1 Violence masculine à l'égard des femmes sous différents aspects

1.1.1.1 Aspect historique

Pour décrire la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti dans une tranche d'histoire de 1986 à 2016, il s'avère important de faire un retour aux périodes suivantes : de 1957 à 1980, de 1980 à 1986 et de 1986 à 2016.

1.1.1.1.1 Période de 1957 à 1980

Parler de la période de 1957 à 1980, c'est parler du régime duvaliériste, un gouvernement qui a semé la terreur à l'aide de ses milices composées de 40 000 « tontons-macoutes¹² », durant trente ans, selon André Corten¹³ (2001, p. 132). L'auteur, en ayant recours à José Rico de l'Université de Montréal conclut une analyse en 1978 sur Haïti en affirmant que :

« [...] c'est par milliers que se comptent les victimes du régime duvaliériste¹⁴ - on estime le nombre de 30 000 à 60 000. Aucune commission d'enquête n'a néanmoins été instituée

¹²Tontons-macoutes dans ce contexte veut dire des milices personnelles du régime de Duvalier qui jouissent des privilèges du système duvaliériste. Ils sont des volontaires de la sécurité nationale (VSN).

¹³ André Corten est politologue à l'Université du Québec à Montréal. Dans le livre cité, il étudie les rapports entre religion, misère et politique en Haïti.

¹⁴ Le régime de Duvalier, selon Corten, est un gouvernement totalitaire qui touche toutes les couches de la population, riches, pauvres, alphabétisées comme analphabètes. C'est un régime de terreur qui est réalisée par les actions sanguinaires des «tontons-macoutes » (2001, p. 50, 70).

pour en évaluer le nombre et tirer au clair les responsabilités, malgré les pressions de groupes de droits humains » (Corten, 2001, p. 132).

Par ailleurs, Gilles Danroc¹⁵ souligne que ce régime reprenait « les mesures propres à l'État colonial¹⁶ ». Le régime de Duvalier employait une stratégie particulière : « isoler pour régner¹⁷ », un isolement qui se faisait au sein de la population à travers un réseau de tontons-macoutes qui torturait et déshumanisait tous ses opposants afin de rester au pouvoir.

En outre, au cours de cette période, le vivre-ensemble était presque inexistant, la coutume du partage quotidien de nourriture en signe de bon voisinage avait disparu. C'est avec des larmes aux yeux que les personnes âgées en parlent encore aujourd'hui. Durant cette période, la population haïtienne a été gouvernée dans la misère, la faim et la peur (Danroc et Williams, 1993, p. 48).

Ces deux sources ne précisent pas directement l'impact de cette violence politique sur les femmes, dans la mesure où le pouvoir politique est essentiellement un monde d'hommes en Haïti. Donc, cette violence est essentiellement masculine. Mais on peut comprendre qu'à travers cette terreur, les femmes de toutes les couches sociales sont ciblées par cette violence à caractère politique qui pouvait se présenter sous diverses formes (physique, sexuelle, psychologique, économique, verbale) et violence spécifique en Église.

1.1.1.1.2 Période de 1980 à 1986

Selon Gilles Danroc, la première moitié des années 1980 est celle durant laquelle les Églises haïtiennes ont participé activement à la lutte pour le renversement de la dictature de

¹⁵ Gilles Danroc, théologien et historien, a été missionnaire en Haïti pendant 18 ans. Il s'intéresse à la lutte contre l'injustice sociale (Danroc, 2012).

¹⁶ Les mesures propres à l'état colonial que reprenait ce régime consistait en une campagne de répression à travers laquelle un climat de peur était réinstauré. Les victimes de ce régime subissaient des injures et des pratiques déshumanisantes puisées dans l'héritage des tortures coloniales (djak, kalot marasa, coups de crosses ou de nerfs de boeufs). Djak est une sorte de supplice qui consiste à rouer de coups de bâton au niveau des fesses une personne ayant les mains et les jambes attachées de manière à être suspendue sur un bâton. Ce djak, en plus des conséquences physiques, place la victime dans une position d'animal humiliante, causant des séquelles psychologiques. Cette pratique déshumanisante serait « un signe éclatant du mépris des paysans-esclaves dans les casernes » (Danroc et Roussière, 1995). Kalot marasa consiste à administrer « une paire de gifles très violentes, simultanées sur les deux oreilles afin de crever les tympans » (Marotte et Rakoto, 1997).

¹⁷ Isoler pour régner est une sorte de politique de dissuasion orchestrée par la dictature qui crée de la méfiance et la peur pour stabiliser son gouvernement.

Duvalier. Les Églises ont rempli un rôle politique positif sous l'action des communautés chrétiennes¹⁸. L'auteur affirme : « *L'unité de la Conférence haïtienne des religieux relève le défi de la peur et de la violence dès la fin novembre 1980. Le charisme prophétique de la vie religieuse a été immédiatement compris par tout le peuple* » (Danroc, 1991, p. 78).

L'auteur nous fait comprendre que ce peuple qui a été zombifié par le régime de Duvalier se réveillait et prenait conscience de sa condition de vie grâce au support politique des Églises. À partir de cette période, le peuple haïtien voulait prendre en main son destin et lutter contre la violence de Duvalier¹⁹. Cette période rappelle l'année 1791, près de deux cents ans en arrière, au moment où les esclaves de Saint-Domingue²⁰ « lancèrent le cri de la révolte » débouchant sur l'indépendance d'Haïti, le 1^{er} janvier 1804.

L'auteur montre que les Églises utilisaient une stratégie politique de concert avec la population qui lança aussi le cri de la révolte, à l'instar des esclaves de Saint-Domingue, aboutissant au déclin de la dictature le 7 février 1986. On s'aperçoit que la violence faite aux femmes n'est pas mentionnée dans le combat mené par les Églises contre la dictature. Il nous semble que les Églises ont mené, durant cette période, une lutte contre une violence politique qui sera développée plus loin.

1.1.1.1.3 Période de 1986 à 2016

De 1986 à 2016, Haïti a connu divers troubles politiques qui l'ont appauvrie : on a enregistré 25 changements de gouvernements, 4 élections avortées et 42 massacres commis par des militaires. Jusqu'à ce jour, ces séquelles ont des effets néfastes sur la vie de la population et

¹⁸ Au niveau de l'Église catholique, ces communautés chrétiennes s'appellent TKL ou CEB (voir la liste des acronymes, p. xiii-xiv).

¹⁹ Cette idée est aussi développée par William Smarth, théologien qui a fait une étude sur l'histoire de l'Église des pauvres en Haïti. William Smarth et Hurbon Laënnec travaillent de concert sur plusieurs sujets liés aux religions et au lien social, notamment sur les aspects cachés des rapports conflictuels de l'Église et de l'État (Hurbon, 2004, p. 29).

²⁰ Le nom d'esclaves de Saint-Domingue a été donné, en 1695, par les Français qui colonisaient la partie occidentale de l'Île d'Haïti ou Hispaniola.

sur la vie des plus vulnérables, en particulier les femmes qui sont les plus ciblées à travers les conflits politiques, selon Édouard Roberson²¹ (2013, p. 120).

Dans un rapport de 2008, sur la violence envers les femmes, Amnistie Internationale (AI) indique que durant les périodes de conflit politique, l'une des formes de violence qui a touché davantage les femmes et les filles en Haïti est la violence sexuelle, en particulier le viol. Après le coup d'État militaire qui a chassé le président Aristide du pouvoir le 30 septembre 1991, les militaires ont exercé ce type de violence sur les femmes comme « une arme politique de façon systématique afin d'effrayer et de châtier les couches de la société soupçonnées d'avoir soutenu le gouvernement démocratique » (AI, 2008, p. 5). Durant toute la période qui a suivi le coup d'État, les femmes haïtiennes n'ont pas cessé d'endurer ce que certains émetteurs appellent une « violence structurelle », qui vise les personnes les plus pauvres et les plus vulnérables (p. 5). Si la violence masculine à l'égard des femmes reste inaperçue durant la période précédente, ce n'est pas le cas pour la période de 1986 à 2016, selon Roberson et AI. Il s'agit toujours d'une violence à la fois masculine et politique.

1.1.1.2 Aspect politique

La violence politique²² est la forme de violence la plus apparente et la plus documentée actuellement en Haïti. Elle est axée sur l'impunité, entraînant l'insécurité et la peur à l'échelle nationale, selon Roberson. Une telle violence serait une sorte de reproduction des expériences de brutalité vécues collectivement depuis le système colonial esclavagiste, en passant par celui de l'armée indigène²³ pour finalement aboutir aux « barbaries de la dictature des Duvalier »

²¹ Édouard Roberson, sociologue haïtien, professeur de sociologie à l'Université d'État d'Haïti.

²² La violence politique, selon Roberson est tout acte que quelqu'un exerce en vue de renverser, d'accaparer ou de conserver le pouvoir. Un tel acte se manifeste à travers les coups d'État, les conflits paramilitaires, des émeutes, qui débouchent souvent en pillage. Une telle violence, selon l'auteur peut provoquer une précarité économique non seulement chez les femmes, mais aussi chez certains hommes pourvoyeurs de leur famille (Roberson, 2013, p. 26).

²³ « L'armée indigène est le nom auto-attribué de l'armée de libération nationale haïtienne, fille illégitime de l'armée coloniale et née de l'alliance conjoncturelle entre les anciens libres et les nouveaux libres (1803-1805) » (Roberson, 2013, p.5, note 2).

(1957-1986), à la répression post-duvaliériste et à « l'ère tyrannique du mouvement Lavalas²⁴ » (Roberson, 2013, p. 5-6).

Même si les éléments que l'auteur dégage dans ce texte n'indiquent pas explicitement la violence masculine à l'égard des femmes, ils apportent un éclairage au phénomène étudié dans la mesure où nous le comprenons relativement au rapport d'AI qui relate que la violence politique durant le coup d'État du 30 septembre 1991 a été exercée majoritairement par les hommes et que les principales victimes étaient des femmes.

1.1.1.3 Aspect économique

Parler du contexte économique en Haïti, c'est parler de la situation de la pauvreté, une pauvreté que l'historien Anthony Georges-Pierre définit comme « un affaiblissement dans les potentialités de choix et d'action et plus profondément comme l'absence de maîtrise sur sa condition de vie et de son destin²⁵ » (2012, p. 235). Une telle définition est retenue pour notre recherche parce qu'elle nous permet de comprendre l'un des terrains sur lesquels la violence masculine est souvent exercée envers les femmes. En accord avec la définition retenue, nous considérons la pauvreté comme une précarité matérielle, une carence d'autonomie économique empêchant les personnes qui se trouvent dans cette situation d'avoir des alternatives et de contrôler leur avenir.

L'extrême pauvreté ou seuil absolu de pauvreté se définit comme l'absence totale de tous les besoins essentiels de l'existence humaine à savoir l'eau potable, l'alimentation,

²⁴ Cary Hector qui travaille sur anti-duvaliériste et demande de démocratie, explique que Lavalas est un « mouvement anti-duvaliériste de masse » qui a débuté vers la mi-1975 jusqu'à 1986 et qui a pu déstabiliser le régime duvaliériste. En d'autres mots, c'est un mouvement de masse populaire qui a porté Jean Bertrand Aristide au pouvoir en 1990 (Hector, 1993, p. 192-193). Cary Hector est un spécialiste de science politique, professeur à l'Université de Québec à Montréal.

²⁵ Un éclairage est apporté, cette fois-ci, sur l'extrême pauvreté. Voici ce que dit AI dans son rapport de 2008 : « Une statistique particulièrement frappante montre [...] parmi les foyers haïtiens, les 10 p. cent les plus riches contrôlent 68 p. cent des revenus. Si la pauvreté en Haïti est très étendue, elle est également extrême. En 2003, 76 p. cent de la population vivait en-dessous du seuil de pauvreté (avec moins de 2 dollars américains par jour), tandis que plus de 4,4 millions de personnes (55 p. cent de la population) vivaient dans une extrême pauvreté (avec un revenu journalier de moins d'un dollar américain) » (AI, 2008, p. 6). Ainsi, sur la pauvreté dans le contexte haïtien, la réflexion de Georges-Pierre et celle d'AI se complètent.

l'électricité, l'éducation, un logement décent, les soins de santé primaire (Georges-Pierre, 2012, p. 240).

Cette pauvreté est très marquée en Haïti, elle résulte d'une mauvaise distribution de la richesse nationale. À titre d'exemple, les quatre cinquièmes de la richesse nationale sont accaparés par une classe minoritaire, appelée « nantis » qui représente environ 10% de la population. Dans ce contexte économique, d'après l'auteur, la pauvreté « *semble être une condamnation à mort, à moyen et à long terme* » (Georges-Pierre, 2012, p. 240). Il va sans dire que les pauvres sont chaque jour exploités davantage, ceux qui sont riches devenant plus riches et ceux qui sont pauvres devenant plus pauvres, parmi lesquels les femmes sont majoritaires. L'auteur écrit :

« Tous les déshérités du sort n'ont aucun espoir de s'échapper aux tentacules de la pauvreté et d'éviter les traumatismes qui frappent de plein fouet un pays où le riche paie un taux minimal d'impôt tandis que le pauvre est écrasé sous le poids de lourdes obligations séculaires » (Georges-Pierre, 2012, p. 240).

Selon Georges-Pierre, qui se réfère ici à Edgard Morin, cette pauvreté n'est pas seulement d'ordre monétaire, elle est aussi relationnelle, c'est-à-dire un isolement d'avec le reste du monde, faute de moyens d'accès aux systèmes de communication. Cette pauvreté est aussi d'ordre existentiel : on mène une vie très difficile.

La sociologue Myrtha Gilbert vient compléter l'argument de Georges-Pierre, en dégageant un élément qui éclaire notre recherche. Voici ce qu'elle écrit :

« Les femmes²⁶ assument pourtant une part importante des activités liées à la reproduction de la force de travail des couches plus aisées : cuisine, lessive, repassage, nettoyage, garde des enfants, etc. Les statistiques officielles ne les désignent jamais nommément puisqu'elles rentrent dans le secteur service sans aucune spécification. Aussi, est-il difficile de connaître leur nombre exact : 100, 000, 200, 000 ? On ne sait pas. Ces milliers de femmes ne jouissent pas jusqu'à cette date du statut d'ouvrière à part entière et ne peuvent donc bénéficier des prestations sociales prévues par le Code du travail : salaire minimum, congés payés, journée de 8 heures, etc. Leur rémunération est laissée à la discrétion de leurs patrons et patronnes et varie entre 3600 G et 12000 G l'an (US \$ 144 et US \$ 480, au taux moyen actuel de 25 G pour US \$ 1) quoiqu'elles

²⁶ L'autrice parle ici des femmes qui assument des tâches dans des entreprises.

travaillent généralement 10-12h au moins par jour et sont souvent victimes d'abus et d'humiliations diverses » (Gilbert, 2001, p. 17).

Les femmes travaillent, mais elles continuent à vivre dans la pauvreté et, par conséquent, elles sont affaiblies dans les potentialités de choix et d'action pour reprendre l'expression de Georges-Pierre. En fin de compte, ce dernier argument explique, au moins en partie que les femmes pauvres sont plus exposées aux différentes formes de violence que les femmes de la classe des nantis, ce qui constitue une piste de réflexion pour notre recherche.

Le monde qui monopolise les pouvoirs à travers les trois aspects, historique, politique et économique, qui viennent d'être développés est un monde quasi exclusivement masculin, c'est pourquoi l'on parle de violence masculine.

1.1.2 Les formes de violence envers les femmes

Nous prenons appui sur l'analyse du centre de prévention et de contrôle des maladies (CPCM) à Port-au-Prince et celle de Roberson, pour définir les formes²⁷ de violence suivantes pour cette recherche : (1) violence sexuelle (2) violence physique et (3) violence psychologique.

1.1.2.1 La violence sexuelle

La violence sexuelle se définit comme toute forme d'agression sexuelle sur une personne. Une telle forme comprend toute une série d'offenses, par exemple des relations sexuelles non consenties, des menaces de violence sexuelle et de harcèlement sexuel, etc. (CPCM, 2014, p. 19 et Roberson, 2013, p. 105).

1.1.2.2 La violence physique

La violence physique se définit comme étant tout acte posé à l'encontre du corps d'une personne tel que bousculade, coup de poing ou de pied, coup à l'aide d'un objet, menace à main armée, torture, étranglement, geste visant à mutiler, blessure, homicide, suicide, etc. (CPCM, 2014, p. 20 et Roberson, 2013, p. 105).

²⁷ L'analyse du CPCM met en lumière les formes de violence envers les enfants, mais nous nous en inspirons pour expliquer les formes de violence à l'égard des femmes haïtiennes.

1.1.2.3 La violence psychologique

La violence psychologique est tout acte qui consiste à humilier une personne tout en créant chez elle un sentiment dévalorisant et de peur (par exemple un conjoint qui dit à sa conjointe « vous êtes stupide et inutile à la maison ») ou tout acte qui porte atteinte à des liens familiaux en dénigrant le reste de la famille (par exemple, le mari dit à sa femme : « tous vos parents sont des analphabètes » ou toute autre critique) (CPCM, 2014, p. 21 et Roberson, 2013, p. 105).

Ces formes de violence faite aux femmes peuvent se résumer en une seule définition que nous adopterons ici : tous les actes dirigés contre le sexe féminin et causant ou pouvant causer à l'endroit des femmes un préjudice ou des souffrances physiques, sexuelles ou psychologiques, y compris la menace de tels actes, la contrainte ou la privation arbitraire de liberté, que ce soit dans la vie publique ou dans la vie privée (Roberson, 2013, p. 22, 105).

1.2 Les déterminants et l'ampleur de la violence masculine à l'égard des femmes

Cette deuxième section portera, en premier lieu, sur les déterminants de la violence faite aux femmes, sur les plans socioculturel, économique, politique et ecclésial. Ensuite, nous ferons état de l'ampleur de cette violence sous les angles de la santé et de la politique.

1.2.1 Les déterminants de la violence masculine envers les femmes

1.2.1.1 Sur le plan socioculturel :

Myrtha Gilbert souligne que la culture haïtienne²⁸ découle d'un héritage historique provenant de deux cultures, africaine et occidentale, qui distribuaient des valeurs inégales en considérant l'homme comme maître ou supérieur et la femme comme esclave ou inférieure. Elle repose, dit-elle, sur une structure patriarcale qui prône la suprématie des hommes sur les femmes (2001, p. 110). En d'autres termes, une telle culture génère une dualité (forte et faible), à travers laquelle l'homme est celui qui commande et la femme est celle qui obéit et qui doit travailler

²⁸ Myrtha Gilbert définit la culture comme « l'ensemble des valeurs d'un peuple qui vit dans un milieu et que ce dernier s'appelle société » (2001, p. 110).

dur non seulement au foyer, mais aussi au jardin avec son conjoint pour assurer la survie de la famille. Elle explique :

« En plus d'assumer pratiquement seules les travaux domestiques, d'être les principales responsables de la survie du noyau familial, les femmes haïtiennes représentent environ 37 % des producteurs agricoles [...] dans les rizières de l'Artibonite, le travail agricole est à 60% assuré par une main-d'œuvre féminine [...] elles assurent à 90% toutes les opérations de séchage, de nettoyage, d'entreposage [...] Pourtant, la journée de travail des femmes est dévalorisée par rapport à celle de l'homme. L'ouvrier agricole reçoit 30 G, mais l'ouvrière agricole 25 G » (Gilbert, 2001, p. 10, 12).

Le point que nous soulevons ici est que si la femme travaille dur au jardin avec son conjoint, l'homme devrait aussi travailler dur avec sa conjointe au foyer.

Smith Maximé²⁹ estime que la culture haïtienne favorise l'homme haïtien qui souvent agit comme s'il est le propriétaire et le maître de la femme. Dans cette culture, dit-il, l'homme reste souvent un privilégié par rapport aux femmes, à la fois dans l'espace public et privé. L'auteur écrit :

« Il est à se demander pourquoi il ne serait pas aussi la responsabilité des hommes, de prendre soin du bébé, de l'emmener consulter le médecin, de lessiver, de cuisiner et de nettoyer la maison, de s'assurer que les enfants apprennent leurs leçons et font leurs devoirs » (Maximé, 2013, p. 74).

L'historien Anthony Georges-Pierre, de son côté, souligne que les hommes occupent surtout des positions hiérarchiques supérieures. Une telle occupation, dit-il, devient un fait normal aux yeux de la majorité des hommes, mais aussi des femmes dans presque tous les milieux (école, famille, État, Église). Il affirme :

« Les femmes, en dépit du rôle important qu'elles jouent dans la société haïtienne, sont minoritaires dans les tâches de direction et de décisions concernant la vie nationale, en raison des restrictions socioculturelles qui, dans le passé, ont contribué à marginaliser les femmes haïtiennes et à leur dénier l'accès à des postes de décision considérés comme le fief quasi exclusif des hommes » (Georges-Pierre, 2012, p. 147).

²⁹ Smith Maximé, avocat haïtien, influencé par la sociologue australienne Raewyn Connell, décide de faire des études sur les hommes, plus précisément de contribuer aux nouveaux modèles masculins dans le contexte haïtien. De plus, il s'engage dans les mouvements féministes et dans la lutte contre les violences faites aux femmes. Il faut dire que c'est un engagement distinct de celui d'un avocat (Maximé, 2013, p. 74-75).

L'auteur nous fait comprendre que dans le passé les restrictions socioculturelles ont suscité la marginalisation des femmes haïtiennes. Ces restrictions socioculturelles demeurent toujours présentes aujourd'hui, maintiennent les femmes dans des postes de second plan, et légitiment leur domination.

Dans cette foulée, Georges-Pierre et Smith Maximé apportent un éclairage à l'analyse de Myrtha qui considère la culture comme un outil qui génère la supériorité de l'homme sur la femme.

Les stéréotypes du genre

Les stéréotypes du genre sont des croyances sur les différences entre les hommes et les femmes. Smith Maximé apporte une explication à ce propos, il écrit :

« La testostérone³⁰ est au cœur de la masculinité où l'homme possède un cerveau de systématisation, capable de comprendre et de construire des systèmes. La femme a un cerveau d'empathie qui lui donne un désir naturel de prendre soin des autres. Les hommes viennent de Mars et les femmes viennent de Vénus. Le sexe mâle est considéré comme agressif et le sexe femelle est considéré comme docile. L'homme est l'animus et la femme l'anima, pour répéter Carl Gustav Jung » (Maximé, 2013, p. 72).

Selon l'auteur, ces stéréotypes accolent aux hommes les attributs suivants : *« être actif, avoir de l'autorité, le droit de commander, une représentation sociale, le chef principal et le pourvoyeur de la famille »* (2013, p. 72).

De son côté, la chercheuse haïtienne en pédagogie Marie Jocelyne Trouillot-Lévy évoque un exemple pratique à propos de certaines actions des enseignants et enseignantes dans les relations avec les élèves :

« [...] ne pleure pas. Tu es un garçon ou tu te laisses frapper par une fille ! [...] le petit garçon qui s'amuse à enfiler une jupe et des chaussures à hauts talons, est tout de suite interpellé par une enseignante [...] pour un homme s'habiller comme une femme est quasiment inacceptable [...] He, les gars, vous allez laisser des filles obtenir de meilleures notes que vous » (Trouillot-Levy, 2013, p. 32) ?

³⁰ Testostérone, « l'hormone [...] qui stimule le développement des organes mâles, est responsable de l'apparition des caractères sexuels mâles secondaires... » (Manuila et al., 1999, p. 493).

Les explications de Maximé et Trouillot-Lévy sur les stéréotypes nous apparaissent importantes pour notre recherche, parce qu'elles dégagent la source de la domination et de la violence masculine envers les femmes, sous l'angle culturel.

1.2.1.2 Sur le plan économique : inégalités structurelles

Les hommes sont moins touchés par la pauvreté que les femmes, et ce, de manière disproportionnée, selon AI :

« Dans près de la moitié des cas (46 p. cent des foyers haïtiens) le chef de famille est une femme. D'après l'ECVH, réalisée en 2001, l'extrême pauvreté dans les zones urbaines est nettement plus fréquente dans les foyers ayant une femme à leur tête. Par exemple, dans certaines zones urbaines, l'extrême pauvreté touche près de deux tiers des foyers dirigés par une femme (64 p. cent) » (AI, 2008, p. 6).

L'enquête nous fait comprendre que les femmes haïtiennes ont une responsabilité au niveau familial et elles n'ont presque pas le moyen pour répondre aux besoins les plus essentiels. Il nous semble qu'à travers cette situation de pauvreté, ces femmes n'ont pas le support de leur conjoint, ou encore elles sont des femmes monoparentales.

Gilbert explique :

« Aujourd'hui, la crise qui affecte l'ensemble de la population haïtienne pénalise davantage les femmes rurales et celles qui vivent dans les bidonvilles. La déclaration de Beijing (septembre 1995) à ce propos '... (lorsque) les pénuries s'aggravent, les femmes en sont les principales victimes' » (2001, p. 21).

On s'aperçoit facilement que cette deuxième idée renforce la première. De plus, l'autrice montre, à partir des études du programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), que : « il existe près de 90% des femmes haïtiennes, habitant les bidonvilles³¹, vivant en dessous du seuil absolu de la pauvreté ». Elle cite aussi une « enquête industrielle » de l'Institut haïtien

³¹ Selon Roberson, les bidonvilles constituent les villes et les espaces de vie qui sont considérés comme des territoires de prédilection où se manifestent souvent des situations au cours desquelles la violence est intervenue comme chef d'orchestre. L'auteur fait une hypothèse en indiquant que « si les données de Gilles (2008) sont exactes, près de 60% de la population urbaine d'Haïti vit dans des bidonvilles, qui présenteraient un potentiel de violence capitalisable à grand risque d'irradiation sous l'effet, entre autres facteurs, de l'exode rural. Ce potentiel peut être et comme de fait est souvent instrumenté et instrumentalisé dans les luttes politiques » (Roberson, 2013). L'idée qui se dégage ici n'est pas compatible à celle de Gilbert qui indique une prévalence exacte des femmes qui habitent dans les bidonvilles, mais une telle idée nous aiderait à comprendre qu'il y a plus de femmes qui vivent dans les bidonvilles que d'hommes. On pourrait alors penser que les femmes sont sujettes à subir des violences multiples dans un tel milieu.

de statistique et d'informatique (IHSI) de l'année 2000 qui démontre un meilleur accès aux activités mieux rémunérées pour les hommes que pour les femmes.

Tableau 1 - Répartition des salariés par sexe et par branche d'activités

	Hommes	%	Femmes	%	Total
Branche d'activités de fabrication de produits alimentaires	3736	78	1027	22	4763
Fabrication textile	839	69	606	41	1445
Fabrication d'articles d'habillement	6489	38	10990	41	17479
Production de bois et d'articles en bois	1228	68	230	32	1458
Fabrication de papier et carton édition et imprimerie	607	72	123	38	730
Fabrication de produits chimiques	1008	89	115	11	1123
Fabrication d'articles en caoutchouc, en plastique et en produits non métalliques	2080	94	100	6	2180
Fabrication de produits métallurgiques de base et d'art en métaux	1476	93	257	7	1733

Source : IHSI, enquête industrielle, 2000

Dans ce tableau, le secteur au plus bas salaire, celui de la fabrication des articles d'habillement, emploie plus de femmes que d'hommes, soit 41% contre 38%. Cependant les branches d'activités les mieux rémunérées telles que la fabrication de produits alimentaires et la fabrication de produits chimiques, emploient une main-d'œuvre majoritairement masculine, soit respectivement 78% d'hommes contre 22% de femmes et 89% d'hommes contre 11% de femmes. Gilbert indique que sur le marché industriel, les hommes sont mieux rémunérés que les femmes, même si les deux effectuent le même travail. Or, nous l'avons relevé plus haut, ce sont les femmes qui, en tant que cheffes de famille majoritairement monoparentale, assurent la survie et la gestion quotidienne du foyer. De plus, l'autrice souligne que selon les enquêtes réalisées par le PNUD (1998), près de 70% des revenus des femmes sont consacrés à l'entretien de la famille, contre 40% pour les hommes. Ce pourcentage n'inclut pas les différents types de travaux qu'elles entreprennent pour l'entretien du foyer (Gilbert, 2001, p. 9,18-19, 21). Dans ce cas, nous comprenons que les femmes peuvent être violentées physiquement sans être battues.

Tableau 2 - Population occupée par branches d'activités et par sexes en pourcentage

Branches d'activités	Hommes	Femmes	Total
Agriculture	28.0	16.5	44.5
Industrie	9.5	3.3	12.8
Commerce	4.7	21.0	25.7
Service	10.0	7.0	17.0
Total	52.2	47.8	100.0

Source : IHSI- EBCM, 1999-2000

Le tableau ci-dessus montre que les femmes sont majoritaires dans le domaine du commerce, tandis que les hommes le sont dans l'agriculture et le secteur industriel, selon Myrtha Gilbert qui se réfère à l'enquête budget consommation des ménages (EBCM), menée par l'institut haïtien statistique d'informatique (Gilbert, 2001, p.12).

Toutes les sources consultées montrent que la pauvreté est généralisée en Haïti. Elle atteint beaucoup d'hommes certes, mais moins que les femmes. Autrement dit, non seulement il existe plus de femmes qui sont pauvres que les hommes, mais la pauvreté des femmes est plus grave que celle vécue par les hommes. Ce qui nous permet d'avancer l'idée que la pauvreté comporte des dimensions genrées et qu'une telle pauvreté représente un lieu fertile pour le déclenchement de la violence faite aux femmes à travers la domination masculine.

On se rend compte que les hommes sont plus autonomes économiquement que les femmes et qu'ils dépensent très peu pour le foyer. Ils ont tous les moyens pour dominer leur partenaire, une domination qui peut déboucher sur toutes sortes de violence. Ainsi, les inégalités économiques entre les hommes et les femmes forment l'un des déterminants majeurs de la violence masculine envers les femmes.

1.2.1.3 Sur le plan politique :

L'absence de prise en considération des points de vue des femmes aux moments décisionnels aux échelles nationale et internationale (Conférence des donateurs, 31 mars 2010, New York : au sujet d'un plan de réponse humanitaire pour la reconstruction du pays après le tremblement de terre de 2010³²) a été vivement remarquée par l'organisme new-yorkais de défense des droits Madre. Marie St-Cyr, défenderesse haïtienne des droits humains dans les débats sociaux et politiques, exprimait son incompréhension à ce propos : « Où sont les femmes

³² Ce tremblement de terre a reçu un nom spécifique goudou-goudou, à cause d'un grondement bizarre qui a suscité, beaucoup d'anxiété et de trouble au sein de la population haïtienne, plusieurs mois même après la tragédie. Ce tremblement de terre, « restera dans l'histoire comme l'une des catastrophes les plus dévastatrices de notre époque » (OI, 2010, p.4). Il faut bien reconnaître que ce séisme a démolé Haïti et les dégâts humains sont élevés à plus de 220 000 victimes, plus de 300 000 blessés et plus d'un million de sans-abri (2010, p. 5). OI est appelé aussi Oxford Committee for Famine Relief, c'est une confédération d'ONG luttant sur les terrains politique, économique et humanitaire contre la pauvreté et l'injustice dans le monde. Cette confédération a été l'une des premières organisations à intervenir en Haïti durant les problèmes humanitaires depuis 1978. Dans le cas du tremblement de terre de 2010, près de 500 000 habitants dans le centre-ville et à la périphérie de Port-au-Prince ont bénéficié du programme Oxfam (OI, 2010, p. 6).

à cette conférence ? Pourquoi ne sommes-nous pas là maintenant³³ ? » (IRIN³⁴, 2010). Nous pouvons imaginer que l'absence des femmes dans les fonctions décisionnelles constitue aussi un terrain fertile pour la manifestation de la domination masculine à travers laquelle différents types de violence peuvent être exercés à l'égard des femmes. Il apparaît que les hommes ont intérêt à garder les femmes dans les positions subordonnées afin d'exercer leur pouvoir, leur masculinité et leur violence sur celles-ci sous de multiples formes. Pourrions-nous entrevoir que la carence des femmes au niveau des postes hiérarchiques soit un déterminant de la violence masculine à leur égard ?

1.2.1.4. Sur le plan ecclésial :

Si sur le plan économique les inégalités sociales constituent un déterminant majeur de la violence masculine à l'égard des femmes, cela devrait aussi apparaître sur le plan religieux, selon les chercheuses : Marie Germide Oscar Jn-Baptiste et Bonny Jean Baptiste.

« Les organisations ecclésiastiques les plus importantes en Haïti sont l'Église catholique, les Églises protestantes, et l'Église anglicane (encore appelée Église épiscopale). Au niveau de l'Église catholique, les femmes n'occupent aucune place dans les organes de décision et d'autorité. Une preuve irréfutable est la Conférence épiscopale d'Haïti. Cet organe suprême ne compte que des hommes archevêques et évêques. Tel est le cas pour l'Église anglicane à une exception près. Cette Église a ordonné au cours de l'année 2002 la première femme prêtre dans toute l'histoire du pays. Il s'agit de la Révérende Fernande Pierre-Louis. En ce qui concerne les Églises protestantes, nous pouvons dire que l'accès des femmes aux fonctions importantes est très limité » (Jn-Baptiste et Jean Baptiste, 2005, p. 5).

Il apparaît que les inégalités de genre se maintiennent visiblement dans les organisations ecclésiastiques en Haïti. Dans certaines dénominations (les Églises anglicane/épiscopale et protestante), très peu de femmes ont accès aux instances hiérarchiques où se prennent les décisions qui les concernent. On se fait une idée pour tenter de comprendre comment ces milieux

³³ La croissance des inégalités sociales entre les hommes et les femmes s'exprime presque partout au niveau des positions décisionnelles. Au Canada, par exemple, deux femmes ont fait une remarque en ces termes : la première vient de la rectrice de l'Université de Regina, Mme Vianne Timmons : « Lorsqu'un poste de vice-recteur s'ouvre, je reçois principalement des candidatures masculines. C'est préoccupant. Où sont les femmes ». La deuxième vient de la directrice principale de Catalyst : « les femmes se font de plus en plus rares à mesure qu'on approche du sommet » (AU, 2016, p. 23). Ces deux réactions sont presque identiques à celle de Marie St Cyr.

³⁴ IRIN, ce sigle signifie : « Integrated Regional Information Networks » ; en français il se traduit par « Réseaux d'information régionaux intégrés ».

hiérarchiques sont composés majoritairement d'hommes. Ces derniers s'appuieraient aisément sur des traditions bibliques et théologiques pour maintenir ces inégalités ecclésiales de sorte que les femmes restent toujours les dominées. Il y a une appellation pour qualifier cela : la suprématie masculine ecclésiastique.

En fin de compte, l'exclusion et l'absence générale des femmes dans les espaces de décision et d'autorité ecclésiastique sont l'un des déterminants de la violence masculine à l'égard des femmes sur le plan religieux.

Les textes cités convergents pour montrer que les déterminants de la violence masculine tant sur le plan religieux que sur le plan politique ont un dénominateur commun, c'est-à-dire l'exclusion ou la faible présence des femmes dans les organes de décision. Une telle exclusion et une telle absence ne font que nourrir cette violence sous diverses formes et sur plusieurs plans : historique culturel, économique, politique et ecclésiastique.

1.2.2. L'ampleur de la violence masculine à l'égard des femmes sur divers plans

1.2.2.1. Sur le plan de la santé :

La chercheuse Andrena Pierre³⁵ et ses allié-e-s affirment :

« Les femmes haïtiennes ont été reconnues comme étant plus susceptibles de développer des troubles liés à un traumatisme en raison de leur vulnérabilité face aux différents types de violence, y compris la violence conjugale, la violence civile et le désordre politique. Une étude réalisée par Roseline Benjamin, une psychologue qui travaille à Port-au-Prince avec les victimes de violence conjugale a révélé que parmi les 1505 femmes résidant dans les neuf départements, 70 % avaient été victimes de violence, dont 37 % de violences à caractère sexuel et 33 % de violences à caractère physique. Le plus souvent, l'agresseur est connu de la victime (65%) ou est son partenaire (36 %). Plusieurs femmes développent ultérieurement des symptômes d'anxiété et des troubles somatiques » (Pierre et al, 2010, p. 30).

Nous comprenons que les hommes sont aussi victimes de cette violence que l'autrice vient de souligner, mais l'ampleur de cette réalité et de ses conséquences négatives est clairement plus marquée chez les femmes (Pierre et al, 2010, p. 30).

³⁵ Andrena Pierre, psychologue et professeure à l'Université de Carleton, Ottawa. Elle a travaillé dans le domaine de la santé mentale en Haïti.

1.2.2.2 Sur le plan politique :

Un premier auteur, Roberson parle de cette ampleur :

« Le centre haïtien de recherches et d'actions pour la promotion féminine (CHREPROF) a réalisé en 2010 la première évaluation systématique de la violence à l'égard des femmes en Haïti. Cette enquête exécutée dans quatorze communes a conclu que 70 % d'entre elles avaient vécu une situation de violence. Aussi, 43 % des femmes interrogées dans le cadre de cette étude ont déclaré avoir subi l'un ou l'autre de ces quatre types de violence sexuelle : viol, harcèlement, pressions sexuelles et séduction » (Roberson, 2013, p. 98).

Une deuxième autrice parle de cette ampleur, Shelley Wiley³⁶ qui a effectué un travail de terrain en Haïti sur la violence, elle dit :

« Many sources document the reign of terror that ensued with military and police using torture and murder as means for crushing any resistance of the regime. Terry Rey has documented the brutal way in which the systematic rape of woman was used as a form of political intimidation and terrorization. In 1995, I conducted a survey of females who had been victims of abuse during the Cedras regime. Of ninety-eight respondent, forty-five reported having been raped » (Wiley, 2003, p. 25).

Nous pouvons entrevoir que les femmes haïtiennes, particulièrement celles de la classe populaire portent de lourdes séquelles à la suite des différents types de violence qu'elles ont subie tant sur le plan de la santé que sur le plan sociopolitique. Or, il est pertinent de signaler que comprendre l'ampleur de la violence masculine envers les femmes, c'est aussi comprendre comment les médias sociaux réfléchissent et réagissent face aux différentes formes de cette violence que les femmes ont subies. Roberson, en faisant référence à Silvia Walby³⁷, écrit :

« En janvier 2011, l'énoncé des violences faites aux femmes en Haïti a généré dans Google 184 000 résultats. Parmi eux, beaucoup de voix d'ici et d'ailleurs qui se sont élevées pour dénoncer les abus et atteintes aux droits qu'endurent au quotidien les femmes d'Haïti, en particulier celles qui, après le séisme, ont élu domicile sous des tentes dans les camps de fortune. Ces cris d'alarme semblent tous inspirés par la littérature et le mouvement féministes. Selon ce dernier, la société haïtienne reposerait sur des structures et des pratiques sociales (patriarcat) à travers lesquelles les hommes

³⁶ Shelley Wiley fait un travail de terrain sur « Grassroot Religious Response to Domestic violence in Haïti ». Elle est l'un des membres fondateurs d'une organisation de charité qui s'occupe des enfants pauvres et handicapés en Haïti. Elle est pasteure d'une Église presbytérienne à New Carlisle aux États-Unis (Wiley, 2003, p. 31).

³⁷ Sylvia Walby, sociologue anglaise, professeure de sociologie à l'Université de Lancaster, Royaume-Uni.

dominant, exploitent et oppriment les femmes. Dans toutes les institutions sociales, dans tous les lieux de production d'éléments socialement valorisés, dans la famille, au travail, à l'école, dans les lieux de culte, dans les appareils de l'État, etc., des relations de pouvoir inégalitaires sont établies entre les hommes et les femmes. Ce sont ces relations inégales qui fonderaient la domination et, a fortiori, la violence masculine » (Roberson, 2013, p. 97).

Certains éléments dans ce texte attirent notre attention. Par exemple, les lieux de culte sont désignés comme des lieux où existent des relations de pouvoir inégalitaires entre les hommes et les femmes. Il nous apparaît comme une évidence que ces lieux de cultes reproduisent les mêmes pratiques patriarcales et la même violence sociale. Cela nous fait réfléchir sur cette question : comment la violence sociale se traduirait-elle par une violence faite aux femmes dans les Églises en Haïti ?

1.3. Les portraits, les positionnements des Églises face à la violence faite aux femmes et certains résultats des organisations féministes et de femmes

Dans cette dernière section, il s'agira d'abord de traiter les portraits et les positionnements des Églises dans les dynamiques de la violence masculine envers les femmes en Haïti. Ensuite, nous indiquerons quelques résultats des organisations féministes et de femmes rapportés par des auteure·s, suivis d'une conclusion.

1.3.1. Portraits des Églises

95,29 % de la population haïtienne fréquentent des Églises en Haïti, parmi lesquels 70,06 % sont catholiques, 25,23 % sont protestants et/vs anglicans. C'est donc un pays à prédominance chrétienne (Guay, 2016).

L'Église catholique fit son apparition en Haïti, apparemment dès le débarquement des premiers Européens en 1493 (Haïti référence, 2018a). L'implantation de cette institution religieuse avait permis l'importation du système esclavagiste³⁸ en Haïti, durant près de deux siècles, d'après plusieurs auteurs tels que Danroc (1991), Zavala (1977) et Romano (1972). Elle est une institution coloniale.

³⁸ Pour plus d'information, voir la section 1.3.2.1., dans laquelle nous expliquons le renforcement de la violence masculine à l'égard des femmes par les Églises haïtiennes.

Les Églises protestantes et/vs anglicans³⁹ firent leur entrée officielle en Haïti, après l'indépendance en 1804. Ces institutions religieuses étaient situées dans le nord où régna le président Henri Christophe qui était partisan des Anglais. Ces Églises avaient pour mission d'œuvrer uniquement dans le domaine de l'éducation (Haïti référence, 2018b). Tandis qu'une autre source (Thélusma, 2016) mentionne que ces Églises firent leur apparition pour la première fois, le 16 juillet 1816 sous la direction de deux missionnaires : John Hancock et Étienne de Grellet. Elles ont été installées en Haïti à cette époque, sous les trois conditions dictées par le gouvernement de Pétion (1807-1818). La première est que les premiers missionnaires ne devaient pas être des Français. Selon la deuxième, les Églises protestantes ne devaient pas se mêler de la politique. Selon la troisième, elles devaient œuvrer dans le domaine de l'éducation. À l'occasion du deux centième anniversaire des Églises protestantes en Haïti, le 16 juillet 2016, le président de la fédération protestante haïtienne, le pasteur Sylvain Exantus, a fait remarquer que 40 % des écoles primaires et secondaires et 25 % des établissements universitaires appartenaient aux Églises protestantes composées de baptistes, d'évangélistes et d'anglicans/épiscopaliens. Ce qui est commun aux deux sources est que les Églises protestantes firent leur entrée en Haïti pour intervenir dans le domaine de l'éducation. Il faut garder à l'esprit que ces Églises, dès leur apparition en Haïti, se situaient dans un rapport de soumission par rapport à l'État.

³⁹ Deux autres sources indiquent qu'il s'agit de l'Église anglicane/épiscopale. Voici un extrait de la première source : « Selon le vœu d'Henry Christophe, roi du Nord d'Haïti de 1807 à 1820, Haïti devait avoir pour Convention officielle d'État, l'Église anglicane. Suite à sa campagne pour l'éducation [...] Christophe essaya d'introduire...les méthodes d'éducation anglaise et la religion Anglicane qu'il considéra comme la plus sublime [...] 'Je leur (nos concitoyens) ai toujours fait sentir la nécessité d'embrasser la religion anglicane comme la plus sublime' (English Prayer Book, instruction publique en Haïti). Henry Christophe se suicida en 1820 et le projet d'introduire l'anglicanisme dans son royaume s'estompa [...] En 1855, un jeune diacre de l'Episcopal Church of U.S.A. du nom de James Théodore Holly fit un voyage en vue d'étudier la possibilité d'émigration des Américains noirs en Haïti. Ce fut son premier voyage dans l'Île. Le 26 mai 1861, cette fois-ci, l'objectif changea : le Père James Théodore débarqua en Haïti avec 110 émigrants pour y installer une mission de l'Église Épiscopale dont il devait être le chef (Organe officiel de l'Église épiscopale d'Haïti, 2007). La deuxième source affirme : « le Roi Henri Christophe lui-même expose son plan d'établir en Haïti l'anglais comme la langue et l'anglicanisme comme la religion des Haïtiens. « Mon objectif, écrit-il, est de répandre largement la religion et les principes moraux à travers toutes les classes de la société, mais non les principes de cette religion défigurée par le fanatisme et la superstition, mais la religion que vous professez, pleine de l'essence et de l'humanité de son divin auteur [...] Le Roi Christophe, apparemment en faveur de la religion catholique au début de son règne, s'est orienté par la suite vers l'anglicanisme. Avec une logique surprenante, il laissait aux adultes leurs habitudes invétérées de catholiques, tandis qu'il préparait en sous-main, à l'aide d'éducateurs anglais, l'avènement du protestantisme dans son royaume » (Manigat, 2015).

1.3.2. Les positionnements des Églises dans les dynamiques de la violence masculine envers les femmes

1.3.2.1. Renforcement de la violence masculine à l'égard des femmes par les Églises

Les Églises chrétiennes en Haïti, à travers leur tradition biblique et religieuse, prônent la domination masculine sur les femmes, selon Shelley Wiley. En effet, durant le coup d'État du 30 septembre 1991, différents groupes religieux se sont rendus complices de la violence⁴⁰ des militaires contre la population haïtienne. De cette violence, les principales victimes sont des femmes, selon la chercheuse Shelley Wiley qui a fait des études de terrain sur la violence domestique⁴¹ contre les femmes en Haïti. Elle affirme :

« From September 1991 until September 1994, Haiti was in the control of the military. This period began when the military regime ousted president Jean-Bertrand Aristide from power [...]. there are no official religion groups that advocate violence against women and children » (Wiley, 2003, p. 31).

André Corten souligne que l'Église est souvent du côté du régime, sinon elle préfère garder le silence. Par exemple durant toute la période néo duvaliériste, ainsi que sous le coup d'État du 30 septembre 1991 et cela jusqu'en 1997, alors que la situation sociale dégénérait et aboutissait à des arrestations arbitraires et à des exécutions sommaires, l'Église a conservé sa neutralité. L'auteur écrit :

« L'Église se situe à côté des autorités. Il est symptomatique que pendant près d'un siècle par prudence, par nécessité même, pour ne pas compliquer des situations déjà embrouillées et redoutables pour la liberté de leur ministère ... les évêques ... ont très peu parlé. Dans la bonne comme dans la mauvaise fortune, ils ont préféré se taire » (Corten, 2001, p. 70).

Cette Église, poursuit l'auteur, dans le rapport de soumission qu'elle a eu envers l'État, est aussi utilisée par ce dernier, pour consolider son pouvoir, à la fois auprès des masses haïtiennes et auprès de l'étranger (2001).

⁴⁰ Cette violence s'était présentée sous différentes formes : physique, sexuelle (viol), assassinat, exécution, etc. (Wiley, 2003, p. 31).

⁴¹ La violence domestique, selon Wiley, est une forme de violence qui reste comme une affaire interne de la famille et qui n'est pas pénalisée par la loi du pays. Cette violence nous renvoie, d'après l'autrice, au système esclavagiste qui était basé sur la domination et sur la soumission (2003. p. 31).

Pour sa part, le penseur évangélique social haïtien, Micial Nérestant souligne que l'Église⁴² est considérée par les régimes duvaliéristes et néo duvaliéristes de 1957-1986 puis 1986-1998 (Nérestant, 1994, p. 177 ; voir Rey, 1993-1994, p. 75), non seulement comme un partisan qui légitime le pouvoir d'État, mais aussi comme un agent subordonné. Cette institution appelait souvent la population au calme et à la tolérance envers les politiques oppressives du pouvoir en place, tout en restant au service de ce dernier. Par exemple, elle était toujours prête à célébrer des *Te Deum*⁴³ aux dates mystificatrices du régime en question. Ce que nous comprenons ici, c'est que l'Église n'est pas seulement subordonnée à l'État, mais qu'elle est aussi sa complice. Cette idée est liée à ce que dit Shelley Wiley et André Corten plus haut.

Selon Louis-Gabriel Blot⁴⁴ et Jean-Guy Vaillancourt, l'Église catholique et l'État d'Haïti fonctionnent en partenariat avant même le Concordat de 1860. Ils affirment :

« [...] l'Église catholique s'est imposée comme instance légitimatrice du pouvoir de l'État qui lui sert alors de bras séculier. C'est dans cette perspective qu'il faut situer les campagnes anti-superstitieuses connues sous le nom de *rejte*⁴⁵ où la violence physique et morale a été exercée pour faire renoncer les vodouisants à leurs pratiques. Cette violence exercée par l'Église et l'État sous diverses formes a changé de registre depuis la fin du règne de Duvalier » (Blot et Vaillancourt, 2005, p. 77).

L'auteur nous fait comprendre que vers la fin de l'année 1986, l'Église catholique et l'État ont cessé de fonctionner en partenariat et que la violence politique exercée par l'État est désormais rejetée par l'Église catholique et d'autres dénominations chrétiennes (Blot et Vaillancourt, 2005).

Dans la même veine, Wiley note que, durant le coup d'État du 30 septembre 1991, les différents groupes officiels religieux ne se sont pas prononcés sur la violence que les militaires ont exercée sur les femmes en Haïti.

Corten affirme que la plus grande institution religieuse du pays garde le silence face aux bouleversements politiques durant cette période et Nérestant abonde dans le même sens

⁴² Nérestant et Corten font allusion ici à l'Église catholique.

⁴³ *Te Deum* est une sorte de « d'exorcisme contre la barbarie du peuple » (Corten, 2001, p. 70).

⁴⁴ Louis-Gabriel Blot, prêtre catholique, sociologue et professeur à l'université d'État d'Haïti.

⁴⁵ *rejte* est le synonyme de « rejeter » en français et signifie l'abandon des pratiques superstitieuses.

mentionnant l'insensibilité de l'Église catholique aux oppressions du régime totalitaire (Nérestant, 1994, p. 178). Enfin, Blot et Vaillancourt dénotent la violence physique et morale que l'Église catholique exerçait sur la population vodouisante, en faisant corps avec l'État. Cela nous laisse croire que cette institution religieuse avait un énorme pouvoir politique avec lequel elle pouvait violenter, sous de multiples formes, non seulement les vodouisants, mais aussi les hommes et les femmes de la communauté haïtienne.

« *L'Église*⁴⁶ *laisse faire* » dit Corten. Ce dernier ajoute :

« *Des prêtres sont des tontons-macoutes*⁴⁷ *notoires, ils portent des fusils en bandoulière ou revolver à la ceinture. Ce sont des intouchables. Le Père Jean-Baptiste Hilaire, chapelain du Palais National, en est l'exemple le plus frappant. Duvalier n'avait pas hésité par ailleurs à nommer successivement deux prêtres haïtiens ministres de son gouvernement* » (Corten, 2001, p. 64).

Selon cet auteur, être des tontons-macoutes, sous le régime duvaliériste, c'est accepter d'être à la fois des subordonnés et des privilégiés sur le plan politique, religieux, social et économique (2001, p. 64). Ces membres du clergé jouent le rôle de complices et de subordonnés.

Gilbert indique : « *la persistance des schèmes de pensée machistes véhiculés par l'Église et la famille [...] qui induisent chez la petite fille une faible estime de soi et une faible confiance en soi* » (2001, p. 86). Il existe un élément qui a émergé de ce texte qui nous fait croire que les institutions religieuses contribuent aussi à la persistance des schèmes de pensée qui dévalorisent et infériorisent le sexe féminin. Pour ce texte, il ne s'agit pas d'une femme, mais une fille. On pourrait aussi imaginer que l'homme dès son plus bas âge apprend à être dominant tandis que la fille apprend à être dominée. On est, ici, face à une problématique qui constitue un drame pour une grande partie de la population haïtienne, les femmes.

⁴⁶ Ici, l'Église est singularisée par Louis-Gabriel Blot & Jean-Guy Vaillancourt, par André Corten et Myrtha Gilbert pour expliquer qu'il s'agit de l'Église catholique, la plus grande institution religieuse en Haïti. L'auteur ajoute : « *principale institution, l'Église n'est pas pour autant une amorce de société civile. Au contraire, elle contribue à dichotomiser la société. D'un côté la société civilisée... de l'autre la barbarie des campagnes* » (Corten, 2001, p.62).

⁴⁷ Tontons-macoutes dans ce contexte veut dire des milices personnelles du régime de Duvalier qui jouissent des privilèges. Ils sont des volontaires de la sécurité nationale (VSN).

De son côté, Chancy souligne que comme toutes les autres institutions de la société haïtienne, les Églises contribuent à définir les règles de comportement que l'on qualifie de masculin ou de féminin. Les Églises créent et alimentent les mentalités, les préjugés. Ces derniers sont diffusés et enracinés dans le corps social à tel point que l'on a peine à les repérer. Les victimes elles-mêmes en sont tellement pétries qu'elles contribuent à les propager et à les perpétuer de génération en génération sans s'en rendre compte (Chancy, 2013, p. 22). L'autrice montre une conséquence du renforcement de cette violence par l'Église : certains stéréotypes et préjugés sont transmis d'une génération à une autre, non seulement par l'institution religieuse elle-même, mais aussi par les victimes qui les intériorisent. L'idée qui s'en dégage renforce l'argument de Gilbert qui est corroboré par Wiley quand elle soutient que les Églises chrétiennes reproduisent la domination des hommes sur les femmes. Dans le même sens, selon Maximé, en invoquant la tradition biblique et religieuse, les Églises normaliseraient la domination masculine sur les femmes (Maximé, 2013, p. 77). Ces auteurs convergent pour soutenir que l'acceptation de la domination masculine sur les femmes au sein des Églises ajoute une dimension supplémentaire à la violence masculine.

C'est seulement Wiley qui pluralise les institutions religieuses en utilisant « official religious groups ». Elle démontre que plus d'un groupe religieux officiel adopte un comportement silencieux, de complicité et d'insensibilité vis-à-vis les différentes formes de violence que l'État exerce sur les femmes.

1.3.2.2 La résistance contre la violence politique par les Églises

À partir de 1980, plusieurs conférences religieuses à caractère œcuménique ont été mises sur pied afin de favoriser un passage allant de la soumission à la résistance face à la dictature de Duvalier⁴⁸. C'est cette fusion solidaire entre le peuple et les leaders religieux de différentes dénominations qui a permis de déchouquer⁴⁹ la dictature de Duvalier qui avait semé la terreur

⁴⁸ En 1981, la conférence haïtienne des religieux (CHR) a pris position pour combattre la dictature de Duvalier. Un symposium s'est réuni en décembre 1982 pour dénoncer les oppressions du régime duvaliériste sur la population. En 1983, il y a eu un congrès eucharistique dont le Pape Jean Paul II a célébré la messe de clôture. Il déclare : « Il faut que quelque chose change ici » (Corten, 2001, p. 59).

⁴⁹ « Déchouquer » (s. d.) signifie : « chasser un souverain de son trône ».

dans le pays pendant trente ans, comme le rappelle le théologien haïtien, Gilles Danroc (1991, p. 77).

C'est le seul moment dans l'histoire d'Haïti où les Églises se sont conformées à leur raison d'être, en tenant compte de la misère des dominés, des pauvres haïtiens et en défendant leurs droits, poursuit l'auteur. Au cours de cette période, les Églises, à travers leurs activités spirituelles et sociales, visent une solidarité inclusive, tout en encadrant les plus pauvres et les plus faibles dans leur lutte contre l'injustice, l'oppression et la violence (Danroc, 1991, p. 69). L'argument de cet auteur attire notre attention sur le fait que cette résistance n'a pas eu d'impact sur la violence masculine envers les femmes dans les Églises. Il s'agit d'un mouvement de résistance contre une violence politique, en d'autres mots, contre la dictature du régime de Duvalier.

Mais, d'où provient ce mouvement de résistance ? André Corten précise :

« C'est surtout à partir de la déclaration de l'épiscopat de 1980 (répercutant Puebla) et du symposium de 1982 que les TKL se développent. [...] Ceux-ci se présentent d'abord comme groupes de prières, mais dans la phase ultérieure de maturation, ils sont censés accorder 'plus d'importance au partage biblique en connexion avec la vie courante et à la solidarité entre leurs membres'. Dans la troisième phase, le 'partage de la parole de Dieu s'incarne dans les revendications et les luttes des plus pauvres' » (Corten, 2001, p. 65).

Selon l'auteur, il existe une solidarité entre le peuple haïtien et l'Église. Une telle fusion s'est manifestée officiellement par un symposium dénommé « la recherche de l'Unité » tenu à Port-au-Prince en décembre 1982.

En 1993, William Smarth, de son côté, apporte un éclairage supplémentaire sur ce symposium qui constitue un rassemblement sans précédent ayant pour slogan « *Legliz se nou, nou se Legliz* », ce qui veut dire : « *l'Église c'est nous, nous sommes l'Église* » (Smarth, 1993, p. 58). À l'occasion de ce symposium, l'Église cherche, non seulement à comprendre 'les desiderata du peuple', mais aussi à être « l'expression du peuple. » Cette institution religieuse connaît une vraie transformation et elle est alors considérée comme faisant preuve d'une véritable éducatrice de la conscience morale, puisqu'elle lutte contre la violence⁵⁰ et qu'elle

⁵⁰ Ce type de violence a été une violence politique.

porte les éléments spirituels et sociaux en luttant pour la justice, la paix et l'amour⁵¹. C'est à la même époque, le 9 mars 1983, que le pape Jean Paul II, en visite en Haïti déclare : « Il faut que quelque chose change ici » (p. 58). En combattant la dictature qui exerce alors une violence⁵² terrifiante⁵³ sur la population, les Églises ont fait alors une « volte-face », elles jouent leur rôle d'institution pour et avec le peuple qui est opprimé depuis plus de deux siècles. Elles ont décidé d'entrer dans un mouvement de résistance et de solidarité pour la libération du peuple haïtien. Cette argumentation montre que la violence faite aux femmes n'est pas présente dans la nouvelle conscience morale des Églises : autrement dit, les Églises menaient une lutte uniquement contre la violence politique.

Nous faisons une hypothèse basée sur le fait que les victimes les plus graves de cette violence sont majoritairement les femmes. Pourtant, nous venons de constater que c'est le combat contre la dictature ou contre la violence politique qui fait l'objet de discussion. En d'autres termes, en ne disant pas un mot sur la violence envers ses plus sérieuses victimes, c'est peut-être, d'une certaine façon, contribuer à maintenir la violence sur elles (les femmes).

1.3.3. Résultats des activités des organisations féministes et de femmes à propos de la violence faite aux femmes, rapportés par des auteurs universitaires

Parler des résultats des activités des organisations féministes et de femmes au sujet de la violence faite aux femmes en Haïti, c'est parler, tout d'abord, du devenir des femmes face à cette violence, puis indiquer certaines démarches vers l'égalité des hommes et des femmes relativement à un programme d'éducation populaire.

1.3.3.1 Le devenir de la violence faite aux femmes

À travers ses réponses à la violence faite aux femmes en Haïti, durant les 25 dernières années, Eunide Louis écrit :

⁵¹ Œuvres sociales des Églises catholiques. Ensuite, 40 % des écoles primaires et secondaires et 25 % au niveau universitaire appartiennent aux Églises protestantes (Thélusma, 2016).

⁵² Wiley apporte un éclairage sur ce point de vue. Elle écrit : « Religious groups condemn violence, and at this point it is largely political violence that takes center stage » (2003, p. 31).

⁵³ Roberson indique aussi qu'une telle violence nous rappelle celle de la période esclavagiste, elle est à la fois oppressive et répressive (2013, p.118).

« Pendant la période considérée, soit de 1986 à nos jours, une prise de conscience timide de la violence faite aux femmes s'opère dans la société haïtienne en raison des travaux réalisés par les organisations de femmes⁵⁴. Les femmes imbues de leurs droits brisent de plus en plus le silence. Elles témoignent des souffrances qu'elles subissent et dénoncent leurs agresseurs. Parallèlement, des institutions de prise en charge sont mises en place ou renforcées pour une meilleure écoute et un meilleur repérage des victimes de violence. Cette prise de conscience se traduit par plusieurs organisations de la société haïtienne. Le problème de violence quitte un peu la sphère privée pour devenir une question de sécurité publique, l'affaire de tout le monde et pas seulement celle des femmes » (Louis, 2013, p. 46).

Nous comprenons que 1986 marque la période d'un début d'émancipation pour les femmes en Haïti. Une émancipation qui avait déjà commencé en 1950, où les femmes haïtiennes avaient eu le droit de voter pour la première fois. Toutefois, tout s'était arrêté avec l'élection du dictateur Duvalier en 1957. Il fallut donc attendre 1986 pour retrouver le chemin de l'émancipation des femmes. Denyse Côté affirme :

« Le mouvement féministe reprendra le devant de la scène à la chute de Duvalier en 1986, porté par une nouvelle génération et par certaines leaders revenues de l'exil...par exemple, plusieurs leaders de deux organisations au cœur de ce renouveau, Solidarite Fanm Ayisyèn – SOFA) et Kay Fanm. Le coup d'envoi de ce renouveau sera sans contredit l'appel à manifester pour la démocratie et les droits des femmes lancé deux mois après l'exil de Jean-Claude Duvalier (Baby Doc) par des militantes et qui réunit dans une marche à Port-au-Prince plus de 30 000 femmes le 3 avril 1986 » (Côté, 2016, p. 157).

Un an après le départ de Duvalier, le 7 février 1986, l'autrice faisait état des activités réalisées par les organisations féministes, par exemple, 400 groupes locaux de femmes paysannes en plus d'importants groupes nationaux⁵⁵ tels *EnfoFanm* plus les deux autres

⁵⁴ En 1930, beaucoup de femmes organisaient une grande manifestation pacifique pour notifier à la Commission Forbes, chargée d'évaluer la situation haïtienne, la volonté qui les anime de voir partir l'occupant. En 1934, elles se mobilisaient pour créer la première ligue féminine d'action sociale qui faisait de la reconnaissance de l'égalité civile et politique des femmes. En 1957, elles obtenaient non seulement le droit de vote, mais aussi celui de se porter candidates aux élections. Cependant, avec l'arrivée du régime Duvalier qui s'était transformé en dictature, les femmes ne pouvaient plus exprimer librement leurs doléances. Ce n'est qu'après la chute de Jean-Claude Duvalier, en 1986, qu'elles ont pu reprendre la parole sur la place publique (Louis, 2013, p. 46).

⁵⁵ À noter que Sagine Beauzile, juge du tribunal de paix en Haïti, définit les trois groupes nationaux de la façon suivante : 1) « *Sofa* » est une organisation féminine fondée en 1986 qui offre des services intégraux aux femmes et filles victimes de violence à travers le pays ; 2) « *Enfofanm* », une organisation de femmes qui travaille sur le plaidoyer des droits des femmes et administre un centre de documentation et d'information sur la question de genre en général et 3) « *Kay fanm* », une organisation féminine qui reçoit et donne appui aux femmes victimes de violence, et contient un centre d'hébergement pour les victimes (Beauzile, 2006).

mentionnés supra. De plus, ces organisations ont pu obtenir, en 1994, la création du ministère de la Condition féminine et aux Droits des femmes (MCFDF) (Côté, 2016, p. 157).

En outre, dans les années 1997, les organisations féministes et de femmes ont pris l'initiative de mettre en place un tribunal contre la violence à l'égard des femmes siégé à Port-au-Prince, en collaboration avec certaines institutions du pays (Côté, 2016, p. 158). Ce tribunal se fait sur le thème : « *NAP WETE BABOUKET LA* », ce qui veut dire « *SORTONS DU SILENCE* » ou « *ÔTONS LE BÂILLON*⁵⁶ ». Avec une telle instance, les femmes étaient maintenant en mesure de dénoncer, en toute sécurité, les violences qu'elles subissaient, en présence d'organisations nationales et internationales des droits humains qui comprenaient l'urgence de prendre des mesures à la fois juridiques, légales et institutionnelles afin de punir toutes formes de violence envers les femmes. D'après Côté, la mise en place de ce tribunal était considérée comme une riposte contre toutes les formes de violence (physique, sexuelle, etc.) que les femmes avaient subies, particulièrement durant les années 1991-1997. Cela a donné des résultats. C'est au cours de cette période que le panel de juges d'expertes internationales et de représentantes d'associations de la société civile haïtienne a fait une recommandation au gouvernement du pays de préparer, de concert avec la coalition d'organisations féministes, « une loi sur l'élimination de toute forme de violence faite aux femmes ». Il faut bien reconnaître qu'il y a eu, dit-elle, particulièrement après le séisme de 2010, un ensemble de formations contre la violence faite aux femmes organisées par la concertation nationale durant la période 2012-2016. Le tout a été organisé sous la forme d'une campagne de sensibilisation contre la violence envers les femmes. (Côté, 2016, p. 158).

Nous comprenons que grâce aux efforts que les organisations nationales et internationales ont déployés en Haïti durant les périodes difficiles de la vie nationale, la situation des femmes en Haïti a un peu évolué. Par contre, il reste beaucoup encore à faire, vu l'ampleur de la violence masculine sur plusieurs plans, culturel, économique, politique et ecclésial, comme

⁵⁶ Cette expression vient du rapport de l'organisation d'un tribunal international contre la violence faite aux femmes haïtiennes (Brigades de paix internationales, 1997, reprise par David Longtin en disant ce qui suit : « [...] le tribunal, organisé autour du thème 'N ap wete babouket la' (Ôtons le bâillon), était présenté comme un 'espace ouvert' devant permettre aux femmes de sortir du silence où la société les avait enfermées et de la honte qu'elles ressentaient à la suite des brutalités subies. D'ailleurs, l'un de ses objectifs était d'entendre la 'parole directe' des victimes afin de faire paraître la violence faite aux femmes » (2010, p. 83).

l'ont expliqué plusieurs auteur-e-s auxquels nous nous sommes référés dans les sections précédentes. Il nous semble que les organisations dont il a été question doivent continuer leurs démarches, en incluant certains hommes proféministes et de bonne volonté, pour lutter contre cette violence qui est un fait quotidien (Gilbert, Roberson et Georges-Pierre).

1.3.3.2. Démarches vers l'égalité des hommes et des femmes

Les organisations féministes et de femmes comprennent que les démarches tendent vers l'égalité entre les femmes et les hommes. Ce combat doit-être un combat commun, pour une cause commune qui vise le bien commun. Selon elles, ces démarches nécessitent un motif qui consiste à faire appel à l'intelligence et à la raison. Dans cette perspective, elles (les démarches) se présentent comme des outils éducatifs permettant d'aboutir à des succès qui favorisent la prise de conscience, autant chez les hommes que les femmes, qu'il s'agit véritablement et concrètement d'une cause commune. Comme exemple d'outil éducatif, ces organisations soulignent les œuvres de la littérature féministe et de femmes⁵⁷ et la loi sur la paternité responsable⁵⁸. Nous pensons que ces démarches sont premièrement un combat de genres soucieux (hommes-femmes) d'établir un ordre social équilibré, à tous les niveaux, tant publics que privés ; deuxièmement une stratégie pour favoriser la diminution de la violence masculine à l'égard des femmes. Selon ces mêmes organisations, ces démarches constituent des activités à long terme pour faire diminuer la violence, et cela jusqu'à l'éradication de la violence masculine à l'égard des femmes.

1.3.3.3 Programme d'éducation populaire

Maximé rapporte que ces organisations mettent aussi sur pied un programme d'éducation

⁵⁷ Smith Maximé précise que la littérature féministe et de femmes sur le plan de la répartition des rôles dans la société indique que « la division sexuelle du travail est un des piliers soutenant le système patriarcal ». En effet, d'après l'ordre social de genre, les hommes et les femmes sont souvent assigné-e-s à des espaces exclusifs (Maximé, 2013, 74). Chancy, pour sa part, souligne trois points : (1) « le plaidoyer des organisations de femmes qui avaient pu constituer une commission de travail avec des parlementaires (1998-99) » ; (2) « en 2004, lorsque le MCFDF revient à la charge en conseil des Ministres pour l'adoption d'un décret contre les agressions sexuelles, c'est en concertation avec les organisations de femmes qu'il le fait » ; (3) « l'élaboration d'un projet de loi-cadre sur les violences, incluant la prévention, la prise en charge et les réparations, et fixant de façon précise les responsabilités des autorités publiques et des institutions » (Chancy, 2013, p. 26).

⁵⁸ « Cette loi, soumise à l'attention des parlementaires depuis 2007 à l'initiative du Ministère à la Condition Féminine et aux Droits des Femmes, a été votée par la Chambre des députés en 2010 et seulement en 2012 au Sénat » (Chancy, 2013, p. 20).

populaire ayant pour but de repenser un nouveau modèle masculin, de sensibiliser la majorité des hommes à participer aux différentes tâches domestiques ou ménagères qui ne sont pas réservées spécifiquement aux femmes ; par exemple, prendre soin des enfants, apprendre à cuisiner, à lessiver et à repasser. À travers cette démarche d'éducation populaire, il s'agit d'amener les hommes concernés à reconnaître que cette participation serait pour eux un atout dans la construction de leurs autonomies, en plus de permettre une relation de coopération avec la partenaire dans une dynamique de négociation et de compromis en permanence (Maximé, 2013, p. 77).

À notre sens, nous pouvons avancer qu'un tel programme d'éducation populaire est pertinent pour notre recherche, parce que ce serait un moyen de sensibiliser les hommes à accepter de s'intégrer pleinement aux activités domestiques et de créer, en même temps un espace pour que les femmes participent aux fonctions hiérarchiques tant sur le plan social que sur le plan religieux, comme Chancy et Maximé l'ont souligné.

Au stade des études actuelles sur la lutte contre la violence masculine envers les femmes, nous constatons qu'en fin de compte certains résultats ont été obtenus grâce aux efforts déployés par diverses organisations. Toutefois, le chemin à parcourir pour contrôler et même éradiquer la violence masculine envers les femmes est encore long.

Conclusion

À partir de la littérature existante, nous venons de tracer le portrait de la violence masculine envers les femmes dans la société haïtienne durant la période qui va de 1986 à 2016. Par ailleurs, à travers cette littérature, nous retrouvons une faille importante : peu d'éléments sont offerts sur la situation de la violence masculine envers les femmes dans les Églises. Cette lacune relance notre recherche dont le point focal consiste à corroborer la réalité structurelle des violences protéiformes contre les femmes dans les Églises avant de proposer des stratégies théologiques et pastorales de la réduction et même de l'éradication de ces violences qui s'opposent au message principal de l'Évangile de Jésus-Christ qui a dit :

« L'Esprit du Seigneur repose sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyé les opprimés en liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur » (Lc 4 : 18-19).

Smith Maximé fait allusion aux Églises en Haïti qui prônent la domination des hommes sur les femmes, mais de manière implicite. Gilles Danroc, André Corten et Hurbon Laënnec⁵⁹ affirment que l'Église a lutté contre la violence durant la période de 1980 à 1986. Cependant il s'agit, non seulement d'une violence politique, mais aussi d'un argumentaire qui montre la position de l'Église catholique. Nous notons plusieurs auteur-e-s qui manifestent leur intérêt, mais de manière peu étendue sur cette question telle que Édouard Roberson, Myrtha Gilbert, Shelley Wiley, Adeline Magloire Chancy et Jn-Baptiste, affirmant que les Églises, (1) favorisent la reproduction de la domination masculine sur les femmes en tenant compte du fait que la majorité des personnes qui remplissent les fonctions de décisions sont des hommes, (2) elles transmettent, d'une génération à une autre, des stéréotypes qui renforcent la violence masculine envers les femmes. Quoi qu'il en soit, ces arguments apparaissent peu convaincants, même si la majorité d'entre eux ressort d'un travail de recherche.

Ce que nous pouvons tirer de ce corpus, c'est que la violence contre les femmes en Haïti est un phénomène global et omniprésent. Cependant quelques faits doivent retenir notre attention :

- la prévalence des Églises chrétiennes en Haïti est de 95,29 %, le catholicisme rallie 70.06 % de la population, et le protestantisme est à 25,23 %.

- à l'échelle nationale, ces Églises sont chargées, en grande partie, de l'éducation tant au niveau primaire, secondaire et universitaire.

- l'Église catholique, en particulier, est en mesure d'effectuer un travail de médiation entre l'État et la population, entre l'État et l'international et elle peut se solidariser avec la population pour mettre fin à une dictature.

Nous pouvons donc avancer l'idée que d'une manière générale les institutions religieuses chrétiennes d'Haïti ont une influence sociopolitique, économique et culturelle sur la société haïtienne et sur le déploiement contemporain de la violence faite aux femmes dans ce pays. De ce fait, elles pourraient tenir une parole théologique face aux différentes formes de violence que

⁵⁹ Laënnec Hurbon, sociologue et théologien haïtien. Il travaille sur les relations entre la religion, la culture et la politique dans la région des Caraïbes.

subissent les femmes. À partir de ces analyses, nous pouvons entrevoir l'effet positif d'une éventuelle mobilisation des Églises contre la violence envers les femmes en Haïti.

Toutefois, il est surprenant de voir que ces Églises ont démontré si peu d'intérêt envers cette violence qui est l'une des plus répandues dans le pays, selon ce que la littérature scientifique nous révèle. Comment expliquer ce fait ? Indifférence ? Tabou ? De plus, parmi les aspects que cette littérature nous dévoile, nous notons trois points, nous permettant d'appréhender l'indifférence des Églises face à cette violence : (1) les attitudes silencieuses des Églises par rapport aux différents phénomènes socio-politiques (2) la transmission du message des Églises sur la domination masculine à travers de la tradition biblique (3) la subordination des Églises par rapport à l'État. Pourquoi une telle indifférence ? Pourquoi une telle attitude silencieuse ? Comme le souligne Corten, pourquoi un tel laisser-faire ?

Dans le prochain chapitre, nous verrons que le problème qui nous préoccupe dans cette recherche va au-delà de l'existence de la violence faite aux femmes. Il s'agira de problématiser et d'analyser la situation de la violence masculine à l'égard des femmes haïtiennes à partir des mémoires de personnes haïtiennes ayant immigré à Montréal après avoir passé une partie de leur vie en Haïti. Nous le ferons dans une démarche praxéologique.

Chapitre 2

Étude du terrain sur les récits de vie des personnes immigrantes haïtiennes à propos de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti

« Nous racontons des histoires parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées [...] Toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit » (Ricoeur, 1991, cité par Nadeau, 1987, p. 181 ; Nadeau, Golding, Rochon, 2012, p. 123).

Introduction

Dans ce chapitre, nous analysons les récits de vie ou des mémoires de personnes immigrantes haïtiennes au sujet de la violence masculine envers les femmes dans les Églises en Haïti. Nous sélectionnons 8 entretiens parmi les 21 entretiens effectués à Montréal durant la période du 18 juillet au 8 août 2016, avec des personnes qui ont vécu l'expérience ecclésiale en Haïti et qui vivent actuellement à Montréal. Nous expliquons plus loin, pourquoi nous avons retenu 8 entrevues parmi les 21 effectuées. Pour le moment, il suffit de dire que cette sélection est basée sur les entretiens qui sont les plus substantiels et les plus représentatifs, c'est-à-dire ceux qui contiennent le plus d'éléments intéressants pour notre recherche, plus de points saillants qui nous amènent à approfondir la compréhension du phénomène que nous explorons. Tout d'abord, nous limitons ce chapitre à la synthèse générale en présentant les occurrences des épisodes de violence et les points saillants des entretiens sélectionnés. Ensuite, nous précisons quelques notions telles que : récit de vie et entretien semi-dirigé relatif à la spécificité des procédures des entretiens. Puis, nous procédons à la transcription, à l'analyse et à la synthèse de chaque entretien séparément relativement à une synthèse par groupe (4 hommes et 4 femmes). Plus spécifiquement, ce chapitre sera divisé en quatre sections :

- Préparation et conditions de déroulement des entretiens semi-directifs ;
- Transcription et traitement des données des entretiens avec les 4 hommes ;
- Transcription et traitement des données des entretiens avec les 4 femmes ;
- Synthèse des 8 entretiens retenus.

Notre objectif, à travers ce travail de terrain⁶⁰, est de trouver des éléments qui pourront nous aider à comprendre en profondeur les conditions de la violence masculine envers les femmes dans les Églises en Haïti. Nous pourrions atteindre cet objectif en nous appuyant sur les réflexions pertinentes des personnes interviewées dans les entretiens.

2.1 Préparation et conditions du déroulement des entretiens semi-directifs

Pour rendre compte de la préparation et des conditions du déroulement des entretiens, nous précisons, d'abord, deux notions principales : le récit de vie et l'entretien semi-dirigé, en soulignant les intérêts de chacun. Ensuite, nous abordons les procédures des entretiens en indiquant les grandes lignes du questionnaire, les critères de recrutement des participant·e·s, la confidentialité à propos des informations reçues, les difficultés rencontrées et les conditions requises pour effectuer le travail de terrain sur les récits de vie des personnes immigrantes haïtiennes au sujet de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti.

2.1.1 Notions principales

2.1.1.1 Récit de vie

La notion de récit de vie que nous adoptons pour notre recherche est la suivante : il s'agit d'une histoire⁶¹ individuelle située socialement dans une époque et dans un contexte déterminé. Un tel récit est fait par un répondant, appelé narrateur, à un interlocuteur, appelé narrataire ou chercheur (Desmarais, 2012, p. 1-2). Bien sûr, il s'adresse au chercheur qui a pour rôle de révéler la richesse et le savoir qui se trouvent dans les entretiens (Savoie-Zajc, 2003, p. 342-343). De plus, ce récit est une sorte de reconstruction de vie à travers des mots et des phrases en faisant des liens entre divers événements en vue de créer ou de recréer le sens. Un tel récit s'inscrit dans un cadre relationnel et communicationnel à caractère trilogique :

- un narrateur/une narratrice (participant·e) : celui/celle qui fait le récit ;

⁶⁰ Ce travail de terrain est un travail d'observation (regard), considéré comme la première des cinq « coordonnées méthodologiques de base de la praxéologie pastorale ». À titre d'information, les 4 autres sont : problématisation, interprétation, intervention et prospective (Nadeau, 1987, p. 11).

⁶¹ Le mot histoire vient du grec « *histauros* qui désigne celui qui sait, qui connaît et qui par conséquent, peut raconter faire un récit » (Desmarais, 2012, p. 1).

- un narrataire : celui/celle à qui s'adresse le récit (le chercheur/la chercheuse) ;
- un contexte médiatique : l'écoute, l'enregistrement, la prise de notes (Desmarais⁶² 2012).

Le récit de vie nous permet :

- d'obtenir de nouveaux points de vue, de faire de nouvelles réflexions sur le phénomène dont on ne peut pas recueillir d'informations à partir d'une observation directe ;
- de développer un regard critique, synthétique et compréhensif sur le phénomène étudié, ici la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti ;
- de faire un passage de la parole à l'acte afin de réduire l'écart entre le dominant et le dominé (Rhéaume⁶³, 2012, p. 79).

2.1.1.2 Entretien semi-dirigé

L'entretien semi-dirigé que nous adoptons pour notre recherche est une technique qui nous permet de collecter des données sur les récits de vie des personnes immigrantes haïtiennes qui vivent à Montréal. Il est une interaction verbale animée de manière souple, entre les participant·e·s qui s'engagent volontairement et le chercheur ou narrataire pendant une durée variant d'une heure à une heure trente. Un tel entretien peut aussi être appelé semi-structuré ou semi standardisé, selon Savoie-Zajc (2003). Pour cet entretien, nous utilisons une approche qualitative, c'est-à-dire une approche nous permettant d'analyser les données descriptives ; par exemple, les paroles dites et le comportement observé des personnes répondantes au sujet de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. Une telle approche nous incite à faire des entretiens individuels semi-dirigés d'au moins une heure afin de comprendre en profondeur les facteurs conditionnant les différents aspects du comportement des acteurs/actrices qui sont impliqué·e·s dans les épisodes de cette violence. Nous avons éliminé l'idée d'entretien de groupe, car nous pensons que sur un sujet qui touche l'intimité, les personnes, en particulier haïtiennes, sont plus à l'aise à s'exprimer ouvertement dans une rencontre individuelle.

⁶² Danielle Desmarais est professeure titulaire à l'Université du Québec à Montréal (UQAM).

⁶³ Jacques Rhéaume est sociologue et professeur émérite à l'Université du Québec à Montréal (UQAM).

En outre, nous estimons que l'entretien individuel semi-dirigé nous facilite, d'une part, « d'apprendre le monde⁶⁴ » des participant·e·s qui tentent d'exprimer leur pensée sur le phénomène à étudier. D'autre part, il permet de mettre en lumière, après une écoute attentive, les dimensions individuelles des répondant·e·s, à propos de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises haïtiennes, afin de faire émerger une compréhension profonde de ce phénomène.

Dans le cadre d'une recherche qualitative⁶⁵ nous adoptons l'entretien semi-dirigé parce qu'il nous permet de produire avec les personnes répondantes un savoir contextuel, un savoir socialement élaboré ou encore un « savoir en situation », pour reprendre une expression de Savoie-Zajc⁶⁶ (2003, p. 343). Cela constitue la base de notre recherche qualitative. Ainsi, c'est à travers cette base que nous pourrions obtenir les points de vue que l'on ne peut plus recueillir autrement, et développer notre compréhension et notre regard critique vis-à-vis du phénomène étudié.

2.1.2 Procédures des entretiens

2.1.2.1 Questionnaire des entretiens

Ce questionnaire est réparti comme suit : (1) mise en contexte (2) situation religieuse (3) dimension ecclésiale des rapports hommes-femmes (4) dimension ecclésiale de la domination et de la violence masculine à l'égard des femmes (5) pratiques contre la violence envers les femmes dans les Églises parmi les fidèles (6) rapports hommes-femmes et les membres du clergé (7) perspectives (voir annexe A).

⁶⁴ Apprendre le monde des participant·e·s ou le monde de l'autre est une idée développée par Savoie-Zajc (2003, p. 299).

⁶⁵ La recherche qualitative est un ensemble de techniques nous permettant d'une part, d'obtenir un aperçu du comportement et des perceptions des gens et, d'autre part, d'étudier leur opinion sur un sujet particulier de façon plus approfondi que dans un sondage. Si nous optons pour une telle recherche, c'est parce que nous voulons mieux comprendre les différents enjeux de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti en vue d'apporter un changement, tant dans le domaine social que religieux.

⁶⁶ Lorraine Savoie-Zajc est professeure associée au Département des sciences de l'éducation de l'Université du Québec en Outaouais. Elle mène des recherches sur les processus de changement en éducation.

Il faut noter que la façon de procéder pour poser les questions aux personnes participantes, cela tout au long de l'entretien, consiste à effectuer des ajustements si nous jugeons qu'il est pertinent de le faire.

2.1.2.2 Critères de recrutements des participant·e·s

- Être âgé·e de 40 à 80 ans, afin d'interroger des personnes qui ont une expérience significative dans la vie et qui ont eu l'occasion d'observer ou de vivre la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti durant la période⁶⁷ allant de 1986 à 2016.

- Avoir passé une partie de sa vie en Haïti et être en mesure de partager des récits de vie et des témoignages sur la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises de ce pays.

- Avoir appartenu à une Église en Haïti, sans que ce soit nécessairement le cas dans le pays d'accueil.

2.1.2.3 Confidentialité

Afin d'assurer la confidentialité des informations reçues, des pseudonymes sont utilisés pour désigner les personnes participantes. Nous avons également pris le soin d'éliminer tout ce qui pourrait permettre d'identifier l'une ou l'autre d'entre elles.

2.1.2.4 Difficultés

Les difficultés que nous avons rencontrées au cours des entretiens sont les suivantes :

- Le retrait, sans explication, de 8 participants masculins quelques jours avant les entretiens. Rien n'a permis de comprendre les motifs de ces désistements. Il est cependant frappant que ce phénomène n'ait concerné que des hommes. Nous ne disposons pas d'explications probantes à ce sujet. Toutefois, nous remarquons qu'il semble difficile pour des hommes haïtiens d'aborder ouvertement ce sujet. Pour surmonter cette situation, une participante déjà interviewée nous a orientés gracieusement pour recruter sans difficulté le nombre de participants masculins manquants.

⁶⁷ Voir la section 1.1.1.1.3 du premier chapitre, en particulier le dernier paragraphe, pour le détail sur le choix de cette période.

- L'ambiance dans laquelle nous avons effectué les entretiens : il y avait beaucoup de bruits (les entretiens se sont déroulés dans le local d'un camp de jour pour enfants). Par conséquent, l'enregistrement n'était pas de bonne qualité, ce qui a allongé le temps de la transcription.

2.1.2.5 Conditions requises pour effectuer les entretiens

Pour mener les entretiens semi-dirigés à Montréal, il nous fallait remplir les conditions suivantes : (1) l'approbation du projet de thèse par la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, (2) l'obtention d'un certificat d'éthique par le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche de l'Université de Montréal, (3) une lettre d'autorisation émise par le responsable de la communauté haïtienne de Montréal concerné, (4) l'organisation d'une réunion d'information relative aux objectifs et au déroulement des entretiens semi-dirigés avec les candidat·e·s qui accepteraient d'y participer.

Ces entretiens ont presque tous été effectués en créole, la langue maternelle des personnes participantes dans laquelle elles se sentaient plus confortables. Ils se sont déroulés du 18 juillet au 8 août 2016 et ils ont duré d'une heure à une heure et demie pour chaque participante. Les entretiens ont été enregistrés en audio, puis retranscrits. Chaque participant·e a reçu une compensation monétaire en guise de remboursement pour les frais de déplacement et/ou de gardiennage.

Les personnes participantes étaient invitées à : (1) signer le formulaire de consentement (voir annexe B) après que nous leur ayons expliqué les grandes lignes du projet et la politique de confidentialité qui les protège, (2) accepter une participation sur une base volontaire et si pour une raison quelconque elles désiraient interrompre l'entretien, leur demande serait respectée, (3) raconter leur expérience relativement à la violence faite aux femmes dans les Églises haïtiennes en Haïti, allant de la période de 1986 à 2016.

Il a fallu deux jours, à raison de dix heures par jour, pour transcrire un entretien d'une heure à une heure et demie.

- En outre, parmi les 21 entretiens, 17 participant·e·s (soit 81 %) s'exprimaient complètement en créole, et quatre répondant·e·s ont accepté de faire l'entretien en français. Les entretiens qui se sont déroulés en créole ont été traduits en français. Le contenu du texte oral en

créole a ainsi perdu quelque peu de sa saveur étant donné que l'expression vivante en créole était parfois difficile à rendre en français, ce qui se produit généralement en contexte de traduction. En dépit de tout, nous avons tout fait pour conserver la pensée originale des interviewé·e·s et la spontanéité de la conversation orale.

- Les entretiens ont eu lieu au moment et à l'endroit choisis par les personnes concernées. Nous avons pu effectuer des entretiens semi-dirigés avec 12 femmes (11 laïcs et une religieuse), ainsi que 9 hommes (8 laïcs et un membre du clergé). Ces personnes sont toutes des immigrantes haïtiennes qui vivent à Montréal.

2.1.2.5.1 Sélection des entrevues

Comme nous voulions avoir des entrevues qui nous paraissaient vives, utiles et pertinentes pour notre recherche et une certaine parité en terme numérique, nous avons décidé de choisir 8 entrevues parmi les 21 effectuées, soit 4 hommes et 4 femmes. Ces 8 entrevues présentent des récits de vie représentatifs et substantiels. Nous avons décidé, dans un premier temps, de ne pas travailler avec les 13 autres entrevues parce qu'elles étaient très pauvres en termes de contenu pour notre recherche. Dans un second temps, nous voulions éviter de prendre des éléments par codage afin de ne pas perdre la dimension des récits de vie. En conséquence, nous estimons que le choix des 8 entrevues retenues nous paraît être la meilleure solution pour notre recherche.

2.2 Transcription et traitement des données des entretiens avec les 4 hommes

Cette transcription et le traitement des données des 4 entretiens avec les hommes, consiste, en premier lieu, à décrire, à analyser et à synthétiser chaque entretien et, en second lieu, à effectuer une synthèse englobante dans laquelle nous identifions les points convergents, les différents points de vue des répondants et la limite des entretiens en question.

2.2.1 Entretien avec Jérôme

Le participant qu'on va nommer Jérôme, a 56 ans et un niveau de scolarité universitaire. Il est prêtre de l'Église catholique. Il habitait dans le département du Nord entre 1960 et 1992. Il était prêt pour l'entretien, arrivé quinze minutes avant l'heure fixée. Au début de l'entretien, il s'est engagé sans hésitation à partager ses expériences vécues sur la violence masculine à

l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. Dès la première question, il voulait tout raconter sur ce qu'il avait observé, vécu et entendu à propos de cette violence. Il était très attentif aux questions afin de pouvoir y répondre adéquatement. Il semblait ravi de participer à la recherche.

Jérôme prend position et il réagit non seulement par rapport à la violence subie par les femmes, mais aussi par rapport à celle qu'il a lui-même subie. Il souligne, en effet, qu'il a été persécuté⁶⁸ par le gouvernement d'Haïti en raison du support qu'il apportait aux victimes de violence, plus particulièrement aux femmes, alors qu'il exerçait son ministère. De plus, il dit qu'il était considéré par l'État comme un personnage qui incitait les femmes à la révolte. Il a dû quitter Haïti pour s'établir à Montréal, puisqu'il avait constaté que sa vie était en danger.

Jérôme déclare qu'il s'est beaucoup exprimé publiquement sur la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. À propos de cette violence, il a fait des interventions tant sur le plan pratique que théorique. Sur le plan pratique, il ne manquait pas de critiquer les hommes qui ont commis des actes d'agression envers les femmes ; sur le plan théorique, il a écrit des textes à ce sujet dans les médias *Haïti en Marche* et *Haïti progrès*. Dans ses articles, il a expliqué comment résister face à la domination patriarcale à l'intérieur de l'Église.

Quand nous lui demandons : « comment résumeriez-vous votre expérience religieuse en Haïti en trois mots » ? Il déclare :

« Je résumerais mon expérience religieuse en Haïti à travers cette histoire, qui m'a marqué. Au début de ma jeunesse, je voulais faire de la musique, alors l'un des prêtres de ma paroisse 'm'a choisi' pour participer à la chorale. J'ai accepté, mais en cours de route, je me suis désisté. La réaction de ce prêtre a été de me bousculer les matins qui ont suivi au presbytère. Depuis lors, à cause de cette violence physique, je n'avais plus envie même de diriger un groupe de chorale en tant que musicien ayant l'habileté pour le faire. J'ai passé 6 ans au séminaire de théologie, je n'ai jamais participé à la chorale. Quand je suis devenu prêtre, j'ai fait la remarque à l'agresseur (prêtre de mon ancienne paroisse). L'expérience religieuse de ma jeunesse est ainsi liée à cette violence physique ».

⁶⁸ À noter que le type de persécution subi n'a pas été expliqué par le répondant.

Il prononce ces paroles avec conviction et avec sincérité. Nous lui posons une autre question : « connaissez-vous des situations où les chefs de votre Église ont fermé les yeux sur un cas de violence envers une femme » ? Il répond :

« J'ai été témoin que des chefs de mon Église ont fermé les yeux ou encore gardent le silence sur un cas de violence sexuelle envers une femme. Un prêtre a eu un rapport sexuel non consenti avec une religieuse au presbytère. Celle-ci a eu le courage de porter plainte auprès du chef hiérarchique. En conséquence, elle a été expulsée de sa communauté alors que le prêtre est demeuré en poste ».

À travers ce récit, on voit l'autorité cléricale utilisée par un évêque pour étouffer un scandale en germe.

Quand nous lui demandons : « que pensez-vous de la violence sociale en Haïti et de la violence à l'intérieur des Églises haïtiennes » ? Il répond :

« D'après mon expérience, la violence sociale et la violence à l'intérieur des Églises en Haïti sont interreliées. Je pourrais même dire que la violence sociale est une reproduction de la violence intra-ecclésiale, dans la mesure où la domination masculine sur les femmes est légitimée par les discours théologiques d'aliénation sur certains énoncés pauliniens, en l'occurrence : ' [...] le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église [...] »⁶⁹ Je pense qu'on pourrait faire diminuer la violence sociale et la violence à l'intérieur des Églises, si on changeait de discours de soumission des femmes aux hommes aux discours d'émancipation à la fois pour les hommes et les femmes dans les Églises et dans les autres institutions (famille, école, etc.) »

Il a l'air confortable en répondant aux questions et nous l'interrogeons : « en général, que pensez-vous du rôle des Églises dans la situation des femmes en Haïti » ? Il déclare :

« D'après mes expériences, même si ces institutions religieuses ne peuvent pas éradiquer cette violence, en tenant compte de l'immense pouvoir qu'elles ont, elles pourraient contribuer à une diminution de cette violence. Je souligne le pouvoir des Églises sur trois plans :

Sur le plan théologique : les Églises doivent faire un passage de discours d'aliénation à un discours de libération au profit des femmes, c'est-à-dire interpréter les énoncés bibliques de façon à garantir les droits des femmes dans les Églises en Haïti. C'est donc une pratique, à mon avis, qu'il faut mener jusqu'au bout.

Sur le plan éducatif : les Églises ont beaucoup d'écoles primaires, secondaires, professionnelles et universitaires.

⁶⁹ Éph 5 : 23 (vu la dimension interconfessionnelle de la thèse, nous choisissons la version de la traduction œcuménique de la Bible, TOB, 2010).

Sur le plan économique, et même politique : ce sont elles qui font l'opinion en Haïti tant sur le plan social que religieux et même parfois sur le plan politique. Je me réfère alors à la participation de l'Église au 'déchouquage' de la dictature de Duvalier. Selon moi, si elles ont été capables de mobiliser la population pour déchouquer⁷⁰ cette dictature après trente ans, elles pourraient contribuer à faire diminuer la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti ».

Nous changeons de sujet et nous l'interrogeons : « voyez-vous des signes de changement en ce moment » ? Toujours à l'aise et loquace, Jérôme fait un bilan des dernières décennies pour expliquer certains signes de changement :

« D'après moi, si on observe où on était avant 1986, on peut dire qu'il y a des signes de changement, parce qu'aujourd'hui, beaucoup de femmes ont des postes importants hiérarchiquement tant sur le plan politique [femmes ministres], social [des femmes qui organisent des mouvements sociaux pour défendre leurs propres intérêts sociaux] et religieux [femmes diacres⁷¹]. Ceci grâce aux communautés ecclésiales de base qui poursuivent timidement la lutte jusqu'à ce jour. Je fais partie de groupes d'hommes qui se mobilisent pour accompagner et aider les femmes et en même temps pour sensibiliser d'autres hommes à s'impliquer dans la lutte contre la violence masculine envers les femmes. Cependant, ces changements pourraient être maximisés si les Églises, en particulier les grandes institutions religieuses, recommençaient, premièrement, à donner à la population un discours de libération tel qu'elles avaient fait dans les années 1980, qui malheureusement, à partir de 1986, s'est transformé en un discours d'aliénation; deuxièmement, si elles tenaient compte de la parole de Jésus disant : '[...] je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance'.⁷² Une telle vie est à la fois pour les hommes et pour les femmes ».

Nous demandons à Jérôme : « que faudrait-il faire pour réduire la violence ecclésiale faite aux femmes en Haïti » ? Il répond brièvement :

« Selon moi, pour une réduction de la violence ecclésiale faite aux femmes, tout relève d'un travail de sensibilisation des hommes au respect du droit des femmes et d'un programme d'éducation élaboré à long terme pour les hommes et pour les femmes. Un tel travail, à mon sens, permettrait de diminuer la violence à l'intérieur des Églises. Or, diminuer la violence à l'intérieur des Églises, c'est aussi diminuer la violence sociale ou la violence dans les foyers des fidèles qui les composent, parce que, d'après mon expérience, la violence sociale est une sorte de reproduction de la violence intra-ecclésiale, vu que ces institutions religieuses légitiment la domination masculine sur les

⁷⁰ Voir la note 49 à la section 1.3.2.2.

⁷¹ Il existe plusieurs femmes qui jouent le rôle de diacre dans la dénomination de l'interviewé de manière informelle, sans pour tout autant être ordonnée. Il en résulte, selon Jérôme, officiellement, que les femmes ne sont pas ordonnées diacres dans l'Église catholique.

⁷² Jn 10 :10.

femmes à travers des instructions bibliques. En un mot, une réduction de la violence intra-ecclésiale entraîne nécessairement une réduction de la violence sociale ».

Puis, nous l'interrogeons : « quel message enverriez-vous, si vous pouviez parler aux gens qui sont en Haïti (femmes, hommes, membres du clergé et enfants) » ? Il affirme :

« Les femmes doivent prendre leur destin en main et continuer à lutter pour mettre un terme à toute attitude de soumission, et à former un faisceau de résistance pour pouvoir exercer leurs droits en tant que personnes égales aux hommes, à la fois dans les Églises et dans la société. En effet, Dieu ne les destine pas à être des dominées. Au contraire, il leur donne la même intelligence que les hommes. Elles doivent, en conséquence, combattre jusqu'au bout pour que leurs droits soient respectés ».

Il s'adresse ensuite aux hommes en ces termes :

« Je propose que les hommes admettent leur culpabilité pour les abus qu'ils ont fait subir aux femmes durant des siècles, et qu'ils reconnaissent que la libération de leur droit, en tant qu'hommes, ne peut se faire sans celle des femmes. Il en résulte que les hommes ont besoin de prendre conscience de la situation des femmes à l'intérieur des Églises. Cela doit déboucher sur une participation active des femmes dans les sphères de décisions et en même les hommes ont aussi besoin de créer cet espace pour les femmes. C'est par rapport à une telle activité qu'on arrivera à une libération pour toutes et pour tous. Une libération relative à une égalité de genre, une égalité de droit : droit au travail, à la santé et à l'éducation ».

Puis, aux membres du clergé :

« Je pense que les membres du clergé doivent changer leur attitude envers les femmes. Nous devons considérer le pouvoir ecclésial comme la propriété à la fois des hommes et des femmes. En effet, il n'existe aucun verset dans la Bible qui dit que c'est l'homme seulement qui doit gérer le pouvoir ecclésial. Par conséquent, l'énoncé paulinien sur lequel beaucoup d'hommes cléricaux et laïcs prennent appui, en l'occurrence [...] le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église [...] ⁷³, a besoin d'être déconstruit. En outre, on a beaucoup voyagé dans d'autres pays, et on a observé l'émancipation des femmes dans les diverses fonctions tant au niveau politique que religieux ; il s'avère nécessaire de faire l'effort d'accepter l'intégration des femmes dans les postes hiérarchiques ».

Finalement aux enfants :

« Je crois que les enfants ont besoin d'apprendre à bien observer ce que les Églises et la société offrent, en comprenant d'emblée que les comportements n'ont pas toujours valeur de modèles. Par exemple, les rapports hommes-femmes sont asymétriques,

⁷³ Éph 5 : 23

puisque les hommes sont souvent privilégiés par rapport aux femmes dans presque tous les domaines. Les enfants doivent : (1) apprendre à cultiver le respect les uns envers les autres, (2) recevoir une éducation sur les rapports symétriques entre eux (garçons et filles). En effet, le garçon doit savoir qu'il n'a pas plus de droits que la fille. Je souligne finalement que les enfants (garçons et filles) apprennent leur responsabilité, parce qu'ils /elles sont des adultes en devenir ».

Les messages que Jérôme adresse aux gens d'Haïti, certes, sont des propositions, mais qui apparaissent sous forme de pistes de solution.

Les récits de vie de Jérôme montrent que le participant désire donner du sens à son identité, aux événements de sa vie, apporter des améliorations dans les relations hommes-femmes, contribuer à la réduction de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti et déboucher sur une égalité de genre, qui est une égalité de droit.

2.2.1.1 Analyse de l'entretien avec Jérôme

Jérôme fait preuve d'une réflexion particulièrement avancée au sujet de la domination masculine envers les femmes dans les Églises. Il en identifie un levier important, soit l'utilisation de certains écrits bibliques comme lieu d'asservissement et de soumission des femmes aux hommes. Par exemple, pour parler des relations hommes-femmes, plusieurs prêtres interprétaient certains passages pauliniens de façon patriarcale, en l'occurrence : « Je veux pourtant que vous sachiez ceci : [...], le chef de la femme, c'est l'homme⁷⁴ » pour maintenir, selon lui, un discours théologique d'aliénation qui constitue un obstacle majeur pour la promotion des droits des femmes au sein des Églises en Haïti. Le répondant indique que pour garantir les droits des femmes dans ces Églises, il s'avère important de faire un passage d'un discours de soumission des femmes aux hommes à un discours qui libère à la fois les hommes et les femmes. Il nous fait savoir que c'est une démarche qu'il faut mener jusqu'au bout.

De plus, quand Jérôme nous raconte le résumé de son expérience religieuse, il nous montre qu'il prend position et il réagit en même temps par rapport à la violence qu'il a observée et lui-même vécue en Haïti. D'ailleurs, il atteste qu'il est un homme violenté physiquement par un autre homme en position de pouvoir. Il est aussi un personnage qui veut entrer en résistance

⁷⁴ 1 Co 11 :3.

contre la domination patriarcale. Une telle résistance a commencé par le refus de la violence physique exercée envers lui par un prêtre, qui s'est prolongée par le refus de participer à la chorale et qui l'a conduit à rappeler plus tard à ce prêtre l'acte d'agression exercé à son égard durant sa jeunesse. Autrement dit, il n'a pas gardé le silence face à la violence subie. Il voulait maintenir sa résistance contre toute violence, une résistance qui l'amène aussi à secourir les femmes victimes, à contester la supériorité masculine sur les femmes et à promouvoir l'égalité de genre, une égalité de droit entre les hommes et les femmes.

Du reste, Jérôme notifie certains signes de changement de cette violence, puisque, depuis quelque temps, certaines femmes sont de plus en plus nombreuses à accéder à des postes de direction dans la société et dans l'Église. Cependant, on ne peut ignorer que peu de femmes encore occupent des postes de décision. La majorité reste toujours cantonnée dans des postes de second plan, que ce soit au niveau ecclésial ou au niveau social. Nous comprenons à partir de la lecture de ses récits que la position subordonnée des femmes constitue une situation dont beaucoup d'hommes profitent pour exercer la violence envers celles-ci à l'intérieur des Églises, et qui se reproduit dans les foyers et dans d'autres milieux sociocommunautaires.

2.2.1.2 Synthèse de l'entretien avec Jérôme

Parmi les éléments mis en relief, nous identifions les suivants :

- Sa réaction et sa prise de position, dans les divers moments où il a observé et/ou il a vécu la violence sous diverses formes (physique, sexuelle, morale, psychologique, etc.) ; cette réaction et sa prise de position sont liées à son devoir religieux et moral qui l'amène à s'engager dans des groupes de femmes et dans des groupes d'hommes pour contribuer au travail d'amélioration des rapports hommes-femmes, à travers des formations sur l'éducation civique. Il utilise ce savoir-faire pour poser des bases dans la diminution de la violence masculine envers les femmes dans les Églises. Ce qu'il y a de remarquable par rapport à cette réaction et à cette prise de position est que la première violence physique qu'il a lui-même subie aurait provoqué en lui un certain désir de rompre le silence et de faire en sorte que les hommes prennent conscience de leur violence dans leur rapport avec les femmes. De plus, en tant que membre du clergé, son implication face à ses collègues pourrait aussi induire un certain soutien aux femmes.

- Sa vision sur la libération des hommes et des femmes, une vision qui est liée à une égalité de genre, une égalité de droit : droit au travail, à la santé et à l'éducation.

- Sa critique au sujet des membres du clergé qui gardaient le silence et qui posaient des agressions sexuelles sur les membres de l'Église.

- Ses propositions pour un changement religieux et social au sein des Églises – celles-ci doivent jouer un grand rôle dans la situation des femmes en Haïti. Notamment, ces institutions doivent véhiculer un autre type de discours théologique, un discours qui garantit une émancipation tendant à l'affranchissement légal des femmes dans des postes hiérarchiques au niveau des Églises. Ce discours ramènerait aussi les leaders religieux à penser que le pouvoir ecclésial n'est pas la propriété exclusive des hommes et qu'il faut tenter de déconstruire la théologie patriarcale sur laquelle beaucoup d'hommes prennent appui pour justifier leur supériorité par rapport aux femmes ; puis à sensibiliser les hommes à s'impliquer dans la lutte contre la violence masculine intra et extra-ecclésiale à l'égard des femmes en Haïti.

Jérôme atteste que si on veut changer le rapport de domination masculine sur les femmes et, du même coup, réduire la violence masculine faite aux femmes, tous les hommes ont besoin de prendre conscience de la situation des femmes par rapport à cette violence. En d'autres mots, le répondant fait le lien entre la violence faite aux femmes et celle faite à des hommes. Il affirme qu'il serait avantageux pour les hommes eux-mêmes de lutter contre la violence faite aux hommes et aux femmes.

2.2.2 Entretien avec Romain

Le participant qu'on appellera Romain, a 56 ans et il a fait des études universitaires. Il est catholique, il a été responsable des comités de la pastorale des femmes et des hommes de sa paroisse en Haïti. Il était donc un personnage à qui les victimes et particulièrement les femmes faisaient confiance pour lui raconter les différentes formes de violences qu'elles ont subies à l'Église, au foyer et à l'école. De plus, il a presque complété sa formation de séminariste, mais à cause de son comportement réfractaire et rebelle, il n'a pas réussi à être ordonné. Il a habité dans le département du Nord de 1960 à 1993. Le jour de l'entretien, il avait été arrêté par la police qui lui avait donné une contravention pour avoir mal garé sa voiture dans la rue. Cependant, dès que nous sommes entrés dans le vif du sujet, par exemple dans les rapports hommes-femmes au niveau de la dimension ecclésiale, il ne manquait pas de raconter beaucoup

de récits liés à la violence masculine à l'égard des femmes tant dans les institutions religieuses scolaires que dans les Églises. En outre, il a manifesté un dévouement pour partager ses expériences à propos de cette violence masculine. À la fin de l'entretien, il n'a pas voulu recevoir la compensation offerte pour la recherche, en disant qu'il avait apporté sa contribution à un travail pour améliorer non seulement la situation des femmes, mais aussi celle des hommes en Haïti. Selon lui, il n'était pas nécessaire de compenser l'inconvénient des personnes participantes à l'entretien.

Nous verrons que s'il prend bien position aujourd'hui face à la violence masculine envers les femmes en Haïti, il ne semble pas avoir réagi au moment où il vivait et où il observait cette violence.

Quand nous lui avons demandé : « comment résumeriez-vous votre expérience religieuse en Haïti » ? Il répond :

« Je résume mon expérience en trois mots concernant la violence masculine vis-à-vis des femmes dans les Églises en Haïti : solidarité, respect moral et opportunisme.

- Solidarité, parce que j'ai connu un groupe composé d'hommes et de femmes qui se sont regroupés en une association de support aux démunis dans la communauté.

- Respect moral, parce que selon mon observation, il existe un groupe minoritaire de leaders cléricaux qui constituent des modèles dans la communauté chrétienne. Ils s'abstiennent de tirer profit des situations qu'ils rencontrent. D'ailleurs, l'un de mes collègues qui était responsable d'une congrégation soutenait certaines jeunes filles dans leur éducation ; ces dernières lui faisaient parfois des avances sexuelles en guise de compensation pour son aide financière, avances qu'il refusait en les blâmant sévèrement.

- Opportunisme, parce que, à l'encontre des membres du clergé que je viens d'évoquer, d'autres hommes du clergé prétendent faire la charité aux gens qui vivent dans la pauvreté extrême, tout en cherchant à les abuser sexuellement et verbalement ».

Le répondant a prononcé ces paroles avec une fermeté et avec une conviction qui nous frappe. Puis, nous lui avons demandé : « comment s'organisaient les relations entre les hommes et les femmes dans l'église à laquelle vous apparteniez » ?

Romain nous raconte les récits avec enthousiasme afin de nous faire comprendre la manière dont s'organisaient ces relations. Pour cela, il nous a raconté quatre faits consécutifs, avec un élan tel que nous prenons soin de ne pas l'arrêter.

Premier fait

« J'ai entendu dire qu'un pasteur âgé de 76 ans, durant la période où il vivait avec sa conjointe, a eu deux enfants avec une maîtresse qui fréquentait son église. Après la mort de sa conjointe, il décide de se marier avec une jeune fille de 19 ans qui était membre de ladite église. Ce dirigeant religieux l'a présentée dans un culte. En voyant cela, la rage s'est emparée de la maîtresse qui avait deux enfants du pasteur. Elle a dévoilé la vérité devant les membres de la congrégation en disant : ' chers ères frères et sœurs, regardez ces deux enfants à qui ressemblent-ils ' ? Toute la congrégation répondit : 'au pasteur' ! La femme a répliqué en disant 'je pense que s'il y a une femme avec qui le pasteur doit se marier, cela devrait être avec moi qui ai enfanté pour lui'. Presque tous les membres de la congrégation ont crié d'une seule voix, 'justice' !

Deuxième fait

« Je connais une jeune fille, âgée d'environ 18 ans, qui vint un samedi pour demander de l'assistance financière à un prêtre. La jeune fille sortit de chez lui en courant, cherchant quelqu'un pour la secourir. Elle trouva un autre religieux qui lui demanda 'que s'est-il passé' ? Elle lui dit : 'c'est le religieux de l'autre côté de la rue qui voulait me violenter sexuellement'. Celui qui l'avait secourue alla chez l'agresseur en lui demandant : 'pourquoi faites-vous cela' ? L'agresseur lui répondit : 'demandez-lui qui a payé son éducation, qui lui a donné de l'assistance financière'. L'autre lui répliqua : 'parce que vous lui avez donné de l'assistance financière, pour cette raison, vous voulez la violenter ? Alors mon cher, c'est une honte et un scandale pour notre institution' ».

Troisième fait

« Une servante était responsable du nettoyage dans les différents bureaux d'une communauté religieuse. Étant donné qu'elle connaissait l'horaire de tous/toutes les leaders religieux/religieuses, elle ouvrait un bureau pour faire le nettoyage. Un jour, elle a vu deux personnes religieuses s'adonnant à des pratiques sexuelles. Elle était tellement choquée qu'elle a été hospitalisée pendant plusieurs jours. À son grand étonnement, l'une des responsables de la communauté est venue la voir en lui disant : 'voici votre lettre de révocation, vous ne pouvez plus venir travailler dans notre institution, je suis désolée. C'est le leader principal qui a pris la décision'. La servante lui répliqua : 's'il en est ainsi, je vais dévoiler cette affaire de sexe dans le bureau au grand public'. Voilà la servante qui a perdu son travail pour un incident dont elle n'est pas responsable ».

Quatrième fait

« J'ai entendu parler d'un professeur laïc d'une institution religieuse qui avait donné à une jeune fille vingt sur deux cents pour un examen final. Le professeur appela la jeune fille en lui disant : 'voilà, vous avez obtenu vingt sur deux-cents pour votre examen. C'est à vous de décider, je peux simplement ajouter un zéro à côté de vingt et vous aurez deux cents sur deux cents.' La fille qui voulait réussir se laissa violenter sexuellement par le professeur ».

Nous avons alors abordé un autre sujet en lui demandant : « est-ce que l'église est un lieu de domination des femmes » ? Cette fois, nous avons observé chez lui, une attitude sombre, mais il donnait, malgré tout, son point de vue là-dessus :

« D'après moi, l'église à laquelle j'appartenais est un lieu de domination des femmes. J'ai reçu ce témoignage de la part d'une jeune fille qui voulait être une religieuse dans une communauté chrétienne. Elle a été acceptée, mais il s'est trouvé un jour un prêtre qui voulait rentrer en relation sexuelle avec elle. Elle refusa catégoriquement et plus, elle n'avait plus envie de mener la vie religieuse, elle a abandonné son projet. D'après moi, la communauté chrétienne est un lieu où beaucoup de femmes sont dominées, exploitées et violentées par les leaders religieux ».

Nous lui demandons : « que pensez-vous de la violence sociale en Haïti et de la violence à l'intérieur des Églises haïtiennes » ? Il s'est senti plus à l'aise avec cette question et il a changé de mine. Il a donné deux exemples liés à la violence sociale et à la violence intra-ecclésiale.

« J'ai reçu un témoignage de la part d'une jeune fille à l'école secondaire d'une institution religieuse. Elle est âgée environ 18 ans. Elle ne réussissait pas à l'examen de passage (donné par un professeur), alors qu'elle était l'une des meilleures élèves de la classe. La jeune fille, accompagnée de ses parents, a décidé de rencontrer le directeur de l'établissement pour vérifier ses notes. Elle a commencé à discuter avec le directeur. Ce dernier a demandé au professeur toutes les notes de la jeune fille pour une révision. Le directeur a pris deux examens pour les comparer, il a découvert que c'était les mêmes réponses, mais que les notes étaient complètement différentes. Il appela le professeur en l'interrogeant devant la jeune fille accompagnée de ses parents : 'que s'est-il passé ?' La jeune fille n'a même pas attendu le plaidoyer du professeur, elle a dit au directeur : 'j'ai eu de mauvaises notes parce que le professeur me demandait d'avoir une relation sexuelle avec lui et je refusais'. À cet instant, le directeur a dit au professeur : 'vous n'avez plus de place dans cette institution' ».

« J'ai entendu parler d'une religieuse de l'Église catholique ayant porté plainte auprès d'un évêque contre un prêtre qui la harcelait sexuellement dans sa chambre. Puisque l'évêque avait commis les mêmes méfaits que l'homme mis en cause, ce dont l'ensemble du clergé avait connaissance, il n'a guère eu d'autre choix que de fermer les yeux sur la violence du prêtre. De plus, ce dernier lui a demandé d'expulser la religieuse de la communauté afin d'éviter tout scandale. À mon sens, la complicité de certains hommes en position d'autorité est l'une des causes de la violence masculine envers les femmes dans les Églises et dans différentes institutions sociales. Pour résumer, la violence sociale et la violence à l'intérieur des Églises sont étroitement liées. D'ailleurs, elles viennent d'une même source qui est la légitimation de la domination masculine sur les femmes, souvent justifiée par les interprétations de certains énoncés pauliniens. Mieux encore, je dois préciser que, d'après mon observation, la violence intra-ecclésiale se reproduit dans les familles, dans les établissements scolaires, etc. sous forme de violence sociale ».

À travers ces deux exemples, nous notons le caractère massif et collectif du harcèlement sexuel, lié à la position dominante du prêtre, de l'évêque et du professeur au sein de l'institution religieuse.

Nous sommes passés à un autre sujet et nous lui avons demandé : « quel est le rôle des fidèles dans cette violence » ? Avec une attitude beaucoup plus animée, il affirme :

« Selon moi, le rôle des fidèles dans cette violence est de se supporter mutuellement les uns les autres et inconditionnellement. Malheureusement, dans la réalité beaucoup d'hommes laïcs assistent les femmes avec un intérêt sexuel. Je pourrais même dire que beaucoup d'hommes de mon église jouent le rôle de profiteur, dans leurs rapports avec les femmes pauvres en termes de précarité économique. Donc, à mon point de vue, la vulnérabilité économique des femmes est l'une des causes de la violence masculine à l'égard de celles-ci dans les Églises ».

Nous avons changé de sujet, nous lui avons demandé : « pourriez-vous nous parler de situations à l'église dont vous avez entendu parler ou dont vous avez été témoin, et dans lesquelles des hommes ont exercé des formes de violence envers les femmes » ? Il a changé de ton, ensuite, il a fait un arrêt. Nous laissons aller la conversation à son rythme. Puis, un instant après, il nous a raconté un court récit. Il a déclaré :

« J'ai entendu dire qu'il y a certaines religieuses de l'Église catholique qui ont beau provenir de familles aisées, certains prêtres souvent les violentaient sexuellement au presbytère, mais elles gardaient le silence, comme si c'est un fait normal qui est lié à leur croyance religieuse ».

Le silence de ces victimes ne nous a pas étonné. Il apparaît que la croyance religieuse joue un grand rôle dans cette situation. Ensuite, nous lui demandons : « avez-vous eu connaissance de femmes dans les Églises en Haïti qui essayaient d'intervenir pour les droits des femmes » ? Il pose la main sur sa bouche en réfléchissant, puis il répond :

« Je n'ai eu aucune connaissance de femmes dans les Églises en Haïti qui essayaient d'intervenir pour les droits des femmes. Cependant, en dehors des Églises, je suis bien au courant qu'il existe des groupements sociaux de femmes qui visent à défendre le droit des femmes dans la communauté ».

Nous nous attendons à ce qu'il nous donne ici un exemple de groupements sociaux extra-ecclésiaux qu'il vient d'évoquer, mais il n'en fait rien. Nous tentons d'aller un peu plus loin sur cette question et lui demandons : « en tant que responsable de la pastorale des comités de femmes et d'hommes, serait-il utile de rentrer en contact avec les groupements sociaux des

femmes extra-ecclésiaux afin de pouvoir stimuler les femmes de votre église » ? Il répond alors d'une manière laconique : « *Une telle activité ne fait pas partie de mon agenda en tant que responsable de la pastorale des comités de femmes et d'hommes de mon église* ».

Voilà en effet un trait constant de Romain dans cet entretien : à travers ces récits d'abus, nous sommes surpris de voir que Romain, en dépit de ses emportements après-coup, semble avoir été plus effacé dans les faits. Il ne rapporte aucune réaction au moment où il observait cette violence que les femmes subissaient. Qui plus est, nous ne savons pas de quel côté il se situait au moment où les faits sont survenus. En tout cas, il nous laisse dans le doute. Il ne nous a rien dit non plus au sujet de ses activités précises en tant que responsable de la pastorale des comités de femmes et d'hommes. Nous avons cherché en vain à savoir ce qu'il enseignait aux femmes et aux hommes de son église et, de manière plus générale, comment il assumait cette tâche.

Nous sommes passés à une autre question en lui demandant : « avez-vous connaissance d'hommes qui essayaient d'intervenir pour le respect des femmes » ? Il se tait quelques secondes en réfléchissant, puis il répond : « *Mwen bay repons la deja*⁷⁵ ».

Comme Romain dit avoir joué un rôle dans son église, nous lui avons demandé : « quel a été votre rapport avec les figures d'autorité ecclésiale locale » ? Succinctement, il a affirmé :

« En tant que séminariste, mon rapport avec les religieux qui étaient dans la même dénomination que moi était un rapport de soumission. Tandis que mon rapport avec les religieux qui étaient dans des dénominations différentes avait un aspect plus convivial ».

Nous avons pensé lui demander pourquoi son rapport avec les dirigeants religieux des autres dénominations était plus convivial que celui avec les dirigeants de sa propre dénomination. Cependant, nous avons constaté qu'il était maintenant plutôt silencieux et fatigué ; nous sommes donc passés à une autre question en lui demandant : « est-ce que votre prêtre parlait des relations hommes-femmes ? Qu'est-ce qu'il en disait » ? Il répond ;

⁷⁵ Mwen bay repons la deja ou mwen dil deja, sont deux expressions en créole qui sont équivalentes et qui signifient : je n'ai rien d'autre à ajouter ; passons à autre chose.

« À la vérité, quand mon leader religieux parlait des relations hommes-femmes, il était toujours question que les femmes doivent se soumettre à leur mari, ou encore que l'homme est le chef de la femme ».

« D'après mon observation, les rapports hommes-femmes prêchés par les membres du clergé concerné sont basés sur la soumission des femmes aux hommes. En effet, le prêtre de ma paroisse interprète souvent certains énoncés pauliniens en l'occurrence '[...] le chef de la femme, c'est l'homme'⁷⁶ comme une instruction qui amène beaucoup d'hommes à interioriser l'idée de leur supériorité par rapport aux femmes, alors que les femmes interiorisent l'idée de leur subordination par rapport aux hommes ».

« Je peux déduire que le message qui est véhiculé à travers cet énoncé paulinien légitime la domination masculine sur les femmes, une domination qui apparaît sous diverses formes de violence masculine envers les femmes dans les Églises et aussi dans les foyers. Ainsi, à mon avis, l'interprétation des énoncés pauliniens légitime la domination masculine sur les femmes ».

Ensuite, nous l'interrogeons : « connaissez-vous des situations où les chefs de votre église ont fermé les yeux sur un cas de violence envers une femme » ? Il répond simplement : « J'ai déjà répondu à cette question et je n'ai rien d'autre à ajouter ».

Nous avons observé qu'il avait l'air de plus en plus impatient ; il se mettait debout à nouveau pour étirer ses jambes montrant qu'il avait envie de partir. Tout de suite, nous lui demandons : « en général, que pensez-vous du rôle des Églises dans la situation des femmes en Haïti » ? Il affirme :

« Je pense que par rapport à cette violence, les Églises ont deux grands rôles à jouer : (1) de véhiculer un discours de libération au lieu d'un discours d'aliénation au sujet des femmes haïtiennes, (2) de protéger les femmes tout en facilitant leur intégration dans les fonctions de décision ».

Puis nous lui demandons : « voyez-vous des signes de changement en ce moment » ? Il répond : « Il pourrait y avoir des signes de changement, à mon avis, dans la mesure où les dirigeants des Églises changent leur discours au sujet des rapports hommes-femmes ».

Nous lui demandons : « est-ce que le fait d'être loin d'Haïti a changé quelque chose dans votre compréhension de votre expérience ecclésiale en Haïti » ? Il atteste : « Le fait d'être loin d'Haïti n'a rien changé dans ma compréhension de mon expérience ecclésiale en Haïti ».

⁷⁶ 1 Co 11 : 3.

Nous observons que même si Romain a une attitude impatiente à un certain moment, il est loquace la plupart du temps. Nous lui demandons : « qu'est-ce qui vous a motivé à en parler aujourd'hui » ? Il affirme :

« Cela me fait du bien d'en parler pour apporter une contribution au travail sur la justice pour les femmes. De plus, cet entretien m'a permis de faire remonter à la mémoire des événements et des histoires que je croyais avoir oubliés ».

« Quel message enverriez-vous, si vous le pouviez aux gens qui sont en Haïti (femmes, hommes, membres du clergé et enfants) concernant la violence envers les femmes en Haïti » ? À cette question, il répond : « Je crois que les femmes ont besoin de s'occuper des enfants et d'être sincères envers leurs conjoints. Concernant les hommes : je pense qu'ils doivent aider et accompagner les femmes au besoin ».

Cette réponse nous a surpris. Pense-t-il que les femmes ont un problème de sécurité ? La charge des enfants serait-elle dévolue aux femmes ? Les hommes ne devraient-ils pas accompagner leur conjointe en toutes circonstances ?

« Aux membres du clergé : d'après moi, les membres du clergé ont la responsabilité d'appliquer ce qu'ils enseignent. Enfin à propos des enfants : je crois que les enfants ont besoin de cultiver le respect de soi et celui des autres. Sans doute, mais comment apprendront-ils à le faire si les parents, les éducateurs, les prêtres, les pasteurs et les évêques ne le font pas ? Toute la collectivité ne devrait-elle pas être éduquée en ce sens » ?

Quand nous lui demandons : « y a-t-il autre chose qu'on n'a pas mentionnée au cours de l'entretien et dont vous aimeriez parler » ? Il répond : « *Mon dernier mot serait d'encourager tous les hommes cléricaux et laïcs à aider et à supporter les femmes au besoin* ».

2.2.2.1 Analyse de l'entretien avec Romain

Dans l'analyse de l'entretien avec Romain, citons les points suivants :

- Le caractère démesuré de la violence sexuelle, en particulier chez les membres du clergé qui profitent de leur statut religieux pour atteindre leur objectif sexuel et pour exercer leur autorité sur les victimes.

- Les déterminants de la violence intra-ecclésiale : (1) la légitimation de la domination masculine sur les femmes, à partir de l'interprétation de certains écrits pauliniens ; une telle interprétation est considérée comme une leçon qui incite les hommes à considérer qu'ils sont des dominants et que les femmes sont des dominées ; (2) la croyance religieuse qui influence

les fidèles à être obéissants envers le porteur de la parole, sous prétexte que ce dernier est le représentant de Dieu ; (3) le silence et la complicité des hommes et des gens du voisinage vis-à-vis des femmes victimes qui gardent aussi le silence ; (4) la vulnérabilité économique des femmes qui sont surtout responsables de foyers avec des enfants. Ainsi, le répondant nous fait savoir que la violence intra-ecclésiale a un impact sur la violence sociale.

- Les rapports hommes-femmes prêchés par les membres du clergé concerné sont basés sur la soumission des femmes aux hommes. En effet, les prêtres et les pasteurs interprètent certains énoncés pauliniens tels que : « [...] *le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église* [...] »⁷⁷ et « [...] *il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui* »⁷⁸. Cette interprétation devient comme une leçon apprise par cœur qui pousse beaucoup d'hommes à intérioriser l'idée de leur suprématie sur les femmes, tandis que les femmes intériorisent l'idée d'être subordonnées par rapport aux hommes. Une telle intériorisation, à notre avis, constitue l'une des sources de la domination masculine dans les Églises. Cette domination apparaît sous diverses formes de violence : sexuelle, physique, économique, etc., en contexte de misère et de dépendance des femmes responsables de famille.

- La complexité de la situation des femmes victimes de violence masculine est liée, d'abord, au silence de l'entourage des victimes, ensuite, au silence des victimes elles-mêmes face à cette violence, finalement, à la complicité de certains hommes qui se solidarisent entre eux et que nous pouvons appeler une complicité de la solidarité masculine. Par exemple, l'évêque qui avait expulsé la religieuse après que celle-ci ait été harcelée par un prêtre alors que lui-même pratiquait du harcèlement. Ces hommes⁷⁹ complices et agresseurs, en position hiérarchique dans les institutions religieuses, sont intérieurement prédisposés à exercer de la violence sur les femmes et les jeunes filles, et ils tentent souvent de placer ces dernières dans des situations de vulnérabilité pour pouvoir mieux les exploiter sexuellement. C'est en ce sens que le participant parle de la complexité de la situation des femmes face à la violence.

⁷⁷ Éph 5 : 23.

⁷⁸ Rm 13 :1 ; Nadeau & al., 2012, p. 22.

⁷⁹ Quand nous parlons d'hommes en position de pouvoir dans les institutions religieuses, il s'agit de pasteurs, de prêtres, d'évêques, de professeurs des écoles religieuses, etc.

Cependant, dans la même veine, le répondant nous fait aussi comprendre qu'il existe certains hommes qui sont prêts à défendre les femmes victimes de la violence, par exemple le prêtre-secoursier qui a dit à son collègue agresseur : « *parce que vous lui avez donné de l'assistance financière, pour cette raison, vous voulez la violenter ? Alors mon cher, c'est une honte et un scandale pour notre institution religieuse* ». On peut dire la même chose au sujet du directeur de l'école secondaire qui a révoqué un professeur sur-le-champ après que celui-ci ait harcelé une jeune fille dudit établissement.

De même, Romain montre, à travers son analyse, que les Églises auraient deux rôles constructifs à jouer : le premier serait de véhiculer un discours de libération au lieu d'un discours d'aliénation au sujet des femmes haïtiennes, le second serait de protéger celles-ci, tout en facilitant leur intégration dans des fonctions de décision et dans le respect des droits. Rappelons que le fait que le répondant accepte de raconter tous ces récits de violence masculine à l'égard des femmes en Haïti est en soi une prise de position, même s'il ne nous a pas expliqué comment il réagissait au moment où il observait et où il vivait cette violence en Haïti.

2.2.2.2 Synthèse de l'entretien avec Romain

Nous classons en deux catégories les éléments qui ressortent de l'entretien : la première catégorie est regroupée sous le nom de narrateur renseigné et elle est composée de 4 éléments : (1) la capacité du répondant à mémoriser et à articuler les récits de vie à propos de la violence masculine envers les femmes à l'intérieur des institutions religieuses ; (2) sa proximité pour parler de la violence masculine et des rôles des Églises à propos de cette violence, ce qui constitue une prise de position. Néanmoins, il ne nous a jamais partagé sa réaction au moment où il observait et où il vivait cette violence ; (3) son malaise à parler de sa propre expérience de violence qu'il a subie ou qu'il a exercée ; (4) son incapacité à repérer ses propres réflexes d'hommes. Cela pourrait nous porter à croire que Romain fait lui-même partie du problème, tout en demeurant un narrateur renseigné, en raison de ses relations pastorales avec les victimes.

La deuxième catégorie est regroupée sous le nom de rapports des agresseurs-victimes et elle est composée de 6 éléments : (1) certains hommes du clergé sont des opportunistes ; (2) les dirigeants des institutions religieuses (pasteur, prêtre, évêque et professeur) ont parfois un pouvoir limité dans leur désir de violence, en particulier sexuelle, grâce au support de certains

secoueurs et aussi grâce à l'audace et au courage de certaines victimes ; (3) la complicité de l'évêque au sujet de la violence exercée par un membre du clergé sur une religieuse ; (4) la résistance de la jeune fille face au harcèlement sexuel d'un professeur ; (5) la justice rendue à une jeune fille par un directeur de l'institution religieuse, après que celle-ci ait été victime de harcèlement sexuel ; (6) l'impact d'une prédication patriarcale basée sur un certain passage paulinien.

Les récits de Romain font ressortir, premièrement, différentes façons d'exercer la domination masculine sur les femmes : domination à la fois subtile et flagrante qui apparaît souvent sous plusieurs formes de violence : sexuelle (harcèlement sexuel, viol), physique, économique, psychologique, verbale, etc., en contexte de misère et de dépendance des femmes responsables de foyer (vulnérabilité économique des femmes) ; et, deuxièmement, les différentes conditions d'exercice de cette domination et des violences exercées qui ressortent dans les catégories mentionnées supra.

Aussi, dans le témoignage de Romain, nous constatons des silences. Par exemple, dans le message que Romain adresse aux membres du clergé, il les supplie d'appliquer ce qu'ils enseignent sans clarifier le type d'enseignement dont il s'agit. Or, nous savons que l'enseignement des Églises a généralement une structure hiérarchique basée sur la supériorité de l'homme et la soumission de la femme. En outre, c'est « au besoin » que les hommes devraient aider les femmes. Nous sentons que Romain articule bien ses idées, mais qu'il n'a pas une haute opinion des femmes (notamment lorsqu'il leur demande d'être sincères). Il est incapable de décrire sa réaction au moment où il observait la violence masculine à l'égard des femmes. En fait, nous sommes d'avis qu'il est un narrateur qui se tient souvent en retrait. Pourtant, jusqu'à un certain point, Romain partage des idées qui le font apparaître comme un homme sensibilisé à la situation des femmes et ayant assez bien intégré une perspective féministe, du moins au niveau du discours.

2.2.3 Entretien avec Martial

Le participant, qu'on nommera Martial, a 40 ans et un niveau de scolarité secondaire. Il a habité dans le département de l'Ouest entre 1976 et 2011. Il appartenait à une église évangélique. Il dit avoir décidé de participer à la présente étude parce qu'il souhaitait y apporter

sa contribution. Cependant, poursuit-il, partager ses expériences sur le sujet, c'est aussi rendre hommage à plusieurs jeunes femmes dont l'avenir a été détruit à cause des agissements de certains leaders religieux qui les ont abusées.

Martial était calme, mais inconfortable au début de l'entretien, car il craignait que des personnes aux alentours entendent ce qu'il disait sur la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti, cela à cause d'une fenêtre ouverte⁸⁰. Nous avons observé cette attitude inconfortable à travers le ton de sa voix. De plus, il m'avait prévenu qu'immédiatement après l'entretien il avait un rendez-vous. Cela a provoqué chez lui une certaine impatience. Malgré tout, il était très motivé à raconter les faits qu'il avait observés et vécus concernant le phénomène étudié ; il s'est bien impliqué dans l'entretien, du début jusqu'à la fin. Il a exprimé une sympathie envers les femmes qui subissent de la violence masculine. Cependant, comme Romain auparavant, à aucun moment de l'entretien, il n'a évoqué aucun geste personnel de solidarité face à la violence qu'il dit avoir observée et/ou vécue.

Son attitude inconfortable au cours de l'entretien est révélatrice, d'autant plus qu'il ne semble pas avoir réagi ouvertement au moment où il observait et où il vivait la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti. Cependant, le fait qu'il ait bien voulu partager ses expériences sur ce sujet constitue déjà en soi une prise de position.

Nous rentrons dans le vif du sujet en lui demandant : « l'église est-elle un lieu de domination des femmes, ou plutôt un lieu où elles sont valorisées et protégées » ? Martial affirme :

« À ma connaissance, les femmes sont dominées par les hommes dans l'église à laquelle j'appartenais⁸¹. Cette institution religieuse est considérée, d'après mes observations, comme un lieu où beaucoup d'hommes utilisent plusieurs femmes comme de simples objets, ils ne les respectent pas. D'ailleurs, ces hommes ne laissent aucun espace pour que les femmes trouvent un moyen de participer aux prises de décision à l'intérieur de l'Église. Ils contrôlent tout, leur désir sexuel, leur travail, leur revenu et même leur conscience. Ainsi, la relation entre les hommes et les femmes dans l'église à laquelle j'appartenais, était totalement inéquitable, c'était une relation de domination ».

⁸⁰ Nous étions dans un contexte où il n'était pas possible de fermer la fenêtre.

⁸¹ À signaler que le répondant a changé d'église. Il appartenait à l'Église évangélique lorsqu'il était en Haïti, mais maintenant à Montréal, il fréquente l'Église baptiste.

Nous l'interrogeons : « la domination masculine contre les femmes dans l'église à laquelle vous apparteniez constitue-t-elle un problème sérieux » ? Il en donne un exemple, lié à la violence conjugale. Il déclare :

« J'ai observé que beaucoup d'hommes dans mon église (au niveau du couple) imposent leur loi sur leurs conjointes. Ils commencent à exercer la violence verbale qui est souvent suivie d'autres formes de violence, en l'occurrence violence sexuelle, physique, psychologique, etc. Entre autres, j'ai observé aussi, en maintes occasions, certains hommes qui hurlent après leurs femmes en disant : 'je parle, ferme ta gueule', 'j'ai fini de parler qu'est-ce que tu as à dire, tu n'as pas le droit'. À ce moment, la conjointe ne fait que garder le silence pour éviter tout conflit. Pour résumer, la domination masculine contre les femmes particulièrement dans le foyer est un problème sérieux, puisqu'elle apparaît sous diverses formes de violence mentionnées précédemment ».

Nous lui demandons : « pourriez-vous nous donner un exemple qui se produit à l'intérieur de l'Église » ? Il répond simplement : « *Je crois avoir répondu à la question puisque la pratique de l'Église continue aussi dans le foyer* ». Ce faisant, il esquisse un rapport de continuité et de causalité entre les deux sphères qu'il vient d'évoquer : ecclésiale et domestique.

Tout de suite, nous passons à une autre question. Comme Martial dit avoir assisté à de tels épisodes, nous demandons : « quelle était votre réaction au moment où vous observiez cette violence » ? « Que disiez-vous aux hommes qui dominaient leurs conjointes à tout instant et qui hurlaient après celles-ci » ? Sa réponse est inattendue : « *Eh bien, je pense que la violence contre les femmes est inacceptable. Les hommes ne doivent pas les maltraiter ; au contraire, ils doivent créer un peu d'espace pour leur émancipation* ». N'y a-t-il pas ici un écart entre la question posée et la réponse donnée par Martial ?

Étant donné qu'il a évoqué plus haut l'idée de la création d'espaces pour l'émancipation des femmes, notre curiosité en tant que chercheur nous pousse à lui demander ceci : « si les hommes créaient un peu d'espace pour l'émancipation des femmes, que se passerait-il » ? Il répond :

« Selon moi, en le faisant, cela faciliterait un changement durable par rapport à l'émancipation des femmes, mais le chemin à parcourir est long. En effet, jusqu'à ce jour, beaucoup d'hommes, en particulier les dirigeants des Églises continuent à exercer régulièrement de la violence envers les femmes, parce qu'ils ne veulent pas que celles-ci soient leurs égales. Ils veulent à tout prix les humilier, les dominer et les contrôler afin de bien les utiliser comme leur propriété et pour satisfaire leur besoin sexuel. Pour preuve, ces hommes placent souvent les femmes dans des fonctions subordonnées ».

Ce point a particulièrement retenu notre attention sur la stratégie masculine par rapport aux femmes. Puis, nous lui demandons : « que disait le pasteur quand il parlait de la relation hommes-femmes dans les Églises » ? À ce moment, il est plus à l'aise pour discourir. Il affirme :

« J'ai observé que le pasteur de ma congrégation légitimait souvent la domination des hommes sur les femmes quand il abordait le sujet de la relation hommes-femmes. Il justifiait cette domination à partir des écrits bibliques. Par exemple : ' [...] le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église [...] »⁸² ; et ' [...] il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui »⁸³. Selon moi, ce membre clérical forge l'opinion publique, suivant ce qui lui semble bon. Il emploie une stratégie à travers ses instructions et ses messages pour préserver le contrôle des hommes sur les femmes. Un tel contrôle étant légitimé, l'homme, dans ce cas, devient dominant et les femmes dominées. Paradoxalement, pour beaucoup de femmes, en fonction de leur croyance religieuse, la domination masculine devient un fait normal ».

Nous passons à un autre sujet en lui demandant : « est-ce qu'il était question de la violence contre les femmes dans votre communauté chrétienne en Haïti » ? À ce moment, il commence à parler, cette fois-ci, non seulement de la violence subie par les autres, mais aussi de celle qu'il a lui-même subie. Il nous raconte deux faits. Dans le premier fait, il déclare :

« Il y avait une jeune fille dans ma congrégation avec qui je comptais me marier ; cette fille est tombée enceinte d'un membre du clergé, à la suite d'un rapport sexuel non consenti. Or, ce dernier était déjà marié avec une femme avec qui il avait deux enfants. Ce pasteur a imposé à un jeune homme de son église de se marier avec cette jeune femme. Finalement, pour plaire au dirigeant religieux, le jeune homme a accepté. Cependant, peu de temps après, les jeunes ont divorcé. Alors, la jeune femme a été obligée de quitter Haïti à cause de la honte ; et moi, à cause de cet incident, je n'ai plus envie de me marier ».

Je ne comprends pas très bien pourquoi Martial n'avait pas réagi face à cette violence, pourquoi il avait toléré avec résignation une telle situation, pourquoi il n'avait pas brisé le silence. Cependant, étant donné l'émotion qui l'habite à ce moment-là, je juge préférable de ne pas poser ces questions de front, de peur qu'il ne se sente jugé.

Il raconte un autre fait pour expliquer comment un membre du clergé peut profiter de la précarité économique des fidèles pour les exploiter sexuellement.

⁸² Éph 5 : 23.

⁸³ Rm 13 : 1.

« J'ai entendu qu'un pasteur de l'église avait des relations sexuelles non consenties avec plusieurs jeunes femmes pauvres de son église. Toutes gardaient le silence en raison de leur vulnérabilité économique. Malgré le fait que beaucoup de membres de l'église étaient au courant de cette violence, personne ne disait rien à ce sujet, et ce pour ne pas scandaliser l'institution religieuse. De plus, presque tous les membres de cette église ont des petits privilèges sociaux et économiques à préserver par exemple, la scolarité des enfants, et parfois même certaines aides alimentaires ».

Notons dans ce passage que le caractère massif et collectif de l'abus sexuel est tout d'abord lié à la domination masculine, à la pauvreté économique de plusieurs femmes, puis toléré par toute une communauté silencieuse où chacun se soucie de préserver quelques ressources vitales. À cet égard, Martial nous raconte une anecdote qui illustre bien, à notre avis, la dimension économique de l'abus. Il déclare :

« J'ai été témoin de ce que l'un de mes voisins violentait souvent sa conjointe verbalement. D'après ma compréhension à partir des propos lancés à l'endroit de la conjointe, cela est arrivé en raison du statut de ce voisin, considéré comme l'unique pourvoyeur du foyer. Ce dernier faisait toujours des reproches humiliants à sa conjointe qui gardait souvent le silence, et l'entourage de celle-ci ne faisait rien pour intervenir ».

Puisque Martial déclare qu'il a été témoin de cette violence à l'égard de sa conjointe, je reviens à la charge et lui demande à nouveau : « que disait ou que faisait-il au moment où cela arrivait » ? N'aurait-il pas eu un rôle à jouer, aussi minime soit-il ? Peut-être Martial se sentait-il mal à l'aise d'intervenir, à moins qu'il n'ait pas voulu se mêler de la vie des autres ? Quoi qu'il en soit, il répond comme suit :

« La violence, quelle que soit sa forme, a un caractère destructif, et il est important pour un témoin ou les gens de l'entourage d'aider n'importe quelle victime de violence à sortir du silence. [Silence] Ce que je sais, c'est que toute victime veut que la violence cesse, mais elle ne peut pas y arriver seule, par conséquent, l'entourage doit l'aider, à mon avis, c'est une responsabilité ».

En fait, rien ne permet de penser que Martial se soit opposé à la violence masculine à un moment ou à un autre, au sein de sa communauté chrétienne en Haïti. Cela est même vrai quand cette violence est exercée contre lui aussi, par un pasteur. Il ne nous a jamais expliqué pourquoi il n'avait pas réagi à la violence d'un pasteur envers sa fiancée, alors même qu'il occupait la position de victime.

Par ailleurs, quand nous lui demandons : « en général, que pensez-vous du rôle des Églises dans la situation de la violence masculine envers les femmes en Haïti » ? Avec

enthousiasme, il affirme : « *Les Églises, selon mon expérience, dans la situation de la violence masculine envers les femmes en Haïti ont deux grands rôles à jouer* » :

« Mener une campagne d'éducation psychosociale et d'autosensibilisation à l'intention des leaders religieux. Cette campagne aura comme objectif d'inciter ces leaders à interpréter les écrits bibliques au profit des hommes et des femmes. Cette interprétation deviendra non pas un discours d'asservissement, mais plutôt un discours d'émancipation à la fois pour les femmes et aussi pour les hommes. Un tel discours pourrait conscientiser les hommes à ne pas exercer la violence à l'intérieur des Églises et cette conscientisation réduirait la violence sociale (violence conjugale), puisque celle-ci reste, à mon sens, une reproduction de la violence intra-ecclésiale ».

« Créer pour les victimes des centres de secours qui pourraient offrir des conseils et du soutien. Une telle offre pourrait être efficace, (a) en créant un environnement sûr et réconfortant dans lequel il serait possible de parler de sa situation, (b) en donnant des services de 'counseling' à court terme, (c) en expliquant comment des victimes peuvent rompre leur propre silence et celui de leurs milieux de vie ».

« À mon avis, le rôle des Églises pourrait être efficace si et seulement si les hommes qui sont à la tête des Églises commençaient à véhiculer un discours sur l'égalité de droit entre les hommes et les femmes, c'est-à-dire un discours où les femmes seraient valorisées et pourraient accéder aux postes de direction dans les institutions religieuses et ailleurs ; et si les dirigeants religieux cessaient de s'appuyer sur une certaine lecture biblique pour assurer leur position dominante ».

Puis, nous lui demandons : « quel message enverrait-il, s'il le pouvait aux gens d'Haïti concernant la violence envers les femmes » ? Il répond : tout d'abord, il croit que les hommes doivent savoir que toute violence faite aux femmes est considérée comme une offense à Dieu et à l'humanité. Ensuite, il estime que les pasteurs, les prêtres et les évêques doivent changer leur discours axé sur la suprématie masculine et créer l'espace pour que les femmes puissent accéder aux postes de responsabilités. Les enfants de leur côté doivent respecter les autres afin d'être respecté·e·s. Finalement, les femmes doivent chercher à acquérir une éducation professionnelle et universitaire afin de se libérer et devenir indépendante.

2.2.3.1 Analyse de l'entretien avec Martial

Le répondant a bien signalé, à partir de son observation dans l'église à laquelle il appartenait, que les hommes y considéraient les femmes comme leur propriété. Il souligne les effets dévastateurs de la violence verbale sur l'estime de soi des victimes, de même que ceux des autres formes de violence faites aux femmes à l'intérieur des Églises : dénigrement,

humiliation, dévalorisation. Selon lui, la violence verbale ainsi que les autres formes de violence ont beaucoup d'impacts sur les femmes, tant sur le plan psychologique (sentiment de honte, de dépression, de perte de l'estime de soi, de crainte, de peur, etc.) que sur le plan physique (fatigue, troubles du sommeil, maux de tête, perte d'appétit, et troubles digestifs, consommation de drogues, de médicaments, etc.)

Micial Nérestant⁸⁴ mentionne l'éducation des femmes comme un levier pour intervenir contre la violence masculine. Cependant, comment les femmes pourront-elles acquérir une telle éducation, si les hommes ne changent pas leurs habitudes traditionnelles ? Comment pourront-elles acquérir une telle éducation si les hommes n'acceptent pas de participer aux activités domestiques (voir Smith Maximé cité au premier chapitre, section 1.3.3.3) ? Comment pourront-elles se libérer de la dépendance économique si les hommes tiennent à préserver le modèle traditionnel, ou s'ils se disent que les tâches ménagères ne les regardent pas ? Il s'avère important que les hommes manifestent un certain désir et une certaine volonté pour déboucher sur une véritable émancipation des femmes, tant sur le plan ecclésial que sur le plan social et familial.

À travers son analyse de la violence faite aux femmes, Martial nous fait saisir la différence entre la violence sociale et la violence intra-ecclésiale. Selon lui, la violence sociale est souvent déclarée, alors que la violence à l'intérieur des Églises est souvent cachée, mais les deux violences sont interreliées au point que l'une serait une reproduction de l'autre. Cela s'explique quand le répondant nous rappelle comment le pasteur de son église s'appuyait sur certains énoncés pauliniens « [...] le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église [...] »⁸⁵ et « [...] il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui »⁸⁶, pour justifier la soumission des femmes aux hommes, en d'autres mots pour légitimer la supériorité masculine sur les femmes.

Ceci étant, l'interviewé se demande si la prédication de certains ministres du culte n'est pas l'une des causes de la violence masculine à l'intérieur des Églises, dans les foyers et dans

⁸⁴ Micial Nérestant est Haïtien, professeur d'anthropologie et de théologie au grand séminaire de Port-au-Prince.

⁸⁵ Éph 5 : 23.

⁸⁶ Rm 13 : 1.

d'autres milieux sociaux en Haïti. Le participant nous fait comprendre que puisque dans la communauté chrétienne à laquelle il appartenait, c'était souvent le pasteur qui forgeait l'opinion publique, à travers ses messages, ses instructions, etc., les hommes ne faisaient que reproduire quotidiennement dans l'espace social la leçon apprise à l'Église à propos de la légitimation de la domination masculine sur les femmes.

Le message étant transmis ainsi, « l'homme est le chef de la femme », l'agresseur, de son côté, pense qu'il a reçu de la Bible le privilège d'être le dominant par rapport aux femmes. Par conséquent, il est facile de voiler tout ce qui se passe, en bien ou en mal, à travers les relations hommes-femmes dans différents endroits (églises, familles, écoles, etc.) En un mot, tout se passe comme si cette violence était une chose normale. Cet aspect constitue un point important à considérer dans notre recherche.

Nous découvrons également à travers l'entretien avec Martial, la légitimation de la domination masculine à l'intérieur des Églises, qui se reproduit dans les foyers et sans doute ailleurs. L'apostrophe du conjoint à sa conjointe « *je parle, ferme ta gueule, qu'est-ce que tu as à dire, tu n'as pas le droit* » est révélatrice. La prédication des dirigeants d'Églises expliquerait-elle un tel présupposé concernant les droits respectifs des hommes et des femmes ? De manière correspondante, le répondant nous fait aussi voir que les hommes qui sont à la tête des Églises pourraient aider à faire diminuer la violence masculine subie par les femmes. En effet, ils seraient bien placés pour condamner la domination des hommes sur les femmes – tout autant qu'ils le sont actuellement pour la normaliser. Comme le répondant l'a déjà signalé, ils doivent cesser de prendre appui sur certains énoncés pauliniens pour justifier la subordination des femmes par rapport aux hommes. Au contraire, ils devraient être solidaires des femmes et leur permettre d'accéder à des postes de responsabilité, à tous les niveaux, dans tous les domaines et d'éliminer tous les obstacles qui entravent leur influence dans la prise de décisions.

Somme toute, les différentes déclarations du répondant sur la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti constituent en soi une prise de position, même s'il n'a rien souligné à propos de sa réaction au moment où il vivait et observait cette violence.

2.2.3.2 Synthèse de l'entretien avec Martial

Parmi les éléments mis en relief, nous identifions les 6 points suivants. (1) La relation hommes-femmes dans les Églises et dans les foyers est basée sur une domination masculine sur les femmes ; (2) la domination masculine sur les femmes est légitimée à partir de l'interprétation de certains énoncés pauliniens, conditionnant la croyance religieuse des fidèles et en même temps entraînant un comportement silencieux chez les victimes de violence et dans leur entourage (incluant le répondant) en toute connaissance de cause ; (3) les effets dévastateurs des formes de violence faite aux femmes à l'intérieur des Églises ; (4) la reproduction et la normalisation de la violence sociale à partir de la violence intra-ecclésiale. (5) Du côté des pistes de solutions, Martial entrevoit la sensibilisation des dirigeants ecclésiaux et des conjoints ; et (6) un passage d'un discours d'aliénation à un discours de libération où les femmes seraient valorisées autant que les hommes dans les Églises comme dans les foyers.

Tout compte fait, dans ce que Martial raconte, nous voyons apparaître des dynamiques de pouvoir despotique : par exemple, ce pasteur agresseur sexuel qui défait un couple pour en reformer un nouveau, avec un nouveau fiancé qui consent sous l'effet d'une contrainte morale ; un pasteur qui contraint une femme à l'exil dans la honte et qui détruit les projets de Martial, ce qui inscrit en lui une blessure durable et cela en toute impunité, comme si personne n'avait le moindre recours. À noter qu'à travers ces différents scénarios, le silence est gardé par tout le monde.

Malgré les perches que nous lui avons tendues à quelques reprises, Martial n'a pas voulu nous dire comment il réagissait quand il était témoin de violence ou quand il en subissait lui-même ; et quand nous l'avons interrogé directement sur la question, il a changé de sujet. Nous identifions un non-dit dans son récit. Quelle en est la raison ? Nous observons ce comportement adopté par trois hommes interviewés. Entre autres, le fait que le répondant ait bien voulu raconter des cas de violence masculine envers les femmes demeure une prise de position qui est intéressante pour notre compréhension de cette violence, mais, s'il nous avait parlé de ses propres réactions face à la violence, notre compréhension en serait encore plus éclairée. Tout comme Romain, il raconte, il sait, mais il se tient en retrait. Jette-t-il un voile sur ses éventuels gestes de domination envers les femmes ? Bien entendu, rares sont les agresseurs qui oseraient confesser leur faute face à un étranger, peut-être même face à soi-même. Préfère-t-il plutôt ne

pas se montrer sous le jour de son sentiment d'impuissance ou de lâcheté ? Ou craint-il de regarder en face une inhibition qui l'a desservi, mais qu'il n'arrive peut-être pas à comprendre lui-même ? Cela semble être le cas.

Ce silence fait partie de la réalité avec laquelle il faudra composer dans la suite de cette thèse. L'histoire de Martial est éclairante, car elle met aussi en lumière des rapports de pouvoir entre les hommes.

2.2.4 Entretien avec Patrick

Le participant, qu'on va nommer Patrick, a 73 ans et un niveau de scolarisation universitaire. Il est anglican et il habitait dans le département de l'Ouest entre 1943 et 1975. Il a quitté Haïti dans le but de se construire un avenir meilleur. Il retourne en Haïti annuellement pour passer un moment avec ses parents et avec ses amis demeurés en Haïti. Il accepte de participer à notre enquête dans le but d'apporter sa contribution à la lutte contre la violence des hommes à l'égard des femmes dans les Églises haïtiennes. Cette lutte, à son avis, concerne tout le monde.

Dans une conversation informelle avant l'entretien, il nous signale qu'il appartient à la classe des nantis, qu'il a été un conseiller pour une organisation de femmes en Haïti et qu'arrivé à Montréal, il s'est fait membre d'un groupe ésotérique.

Tout au long de l'entretien, il se conduit comme un homme discret et réservé. Il n'est pas à l'aise pour raconter ses propres histoires ou celles des autres à propos de cette violence. Par contre, il réfléchit beaucoup quand il parle et nous nous disons en nous-mêmes que son analyse sur le sujet semble profonde.

Quand nous lui demandons : « comment résumeriez-vous votre expérience religieuse en Haïti en trois mots » ? Il déclare :

« Mon expérience religieuse en Haïti était enrichissante. D'ailleurs, j'étais membre actif et acolyte à l'Église anglicane/épiscopale. Sans doute, ce que je suis aujourd'hui est lié à ce que j'ai appris dans cette Église. Par contre, quand je suis arrivé à Montréal, pour une question de temps, je ne fréquentais aucune Église chrétienne ».

Cela nous étonne, car il nous a confessé avant l'entretien être participant d'un groupe ésotérique. Son absence de fréquentation d'une Église chrétienne n'est donc pas seulement une question de manque de temps, mais aussi un choix confessionnel.

Nous passons à une autre question et nous lui demandons : « Pourriez-vous me décrire comment s'organisent les relations entre les hommes et les femmes dans l'Église à laquelle vous apparteniez » ? Il répond :

« Selon moi, dans l'Église à laquelle j'appartenais, les relations hommes-femmes se sont fortement améliorées. D'après mon observation, ces relations sont devenues équitables par l'action heureuse des enseignements bibliques et pastoraux du clergé. De même, il y a du progrès à l'intérieur de l'Église épiscopale, parce que les femmes sont acceptées à l'ordination sacerdotale. Par exemple, en 2002, il y a eu une femme dénommée Fernande Pierre-Louis, qui a été ordonnée comme prêtre par l'évêque du diocèse anglican en Haïti. À mon avis, la prédication à caractère égalitaire, délivrée à l'intérieur de mon église, a un grand impact sur l'amélioration dans les relations hommes-femmes ».

On notera qu'une telle observation est différente par rapport à celles de Jérôme, de Romain et de Martial, qui croient que les relations hommes-femmes ne sont pas équitables dans leurs églises respectives.

Nous lui demandons ensuite : « est-ce que l'église est un lieu de domination des femmes, ou plutôt un lieu où elles sont valorisées et protégées » ? Il affirme :

« D'après mon expérience, l'église reste un lieu où les femmes sont dominées et dévalorisées ; bien entendu à un degré inobservable et inapparent. À titre d'exemple : le membre du clergé interprète certains textes bibliques pour légitimer la soumission des femmes aux hommes ou la domination masculine sur les femmes. Par exemple, '[...] le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église [...]'⁸⁷ ; '[...] les saintes femmes qui espéraient en Dieu, étant soumises à leurs maris : telle Sara, qui obéissait à Abraham, l'appelant son seigneur [...]'⁸⁸ ; 'l'homme [...] est l'image et la gloire de Dieu ; mais la femme est la gloire de l'homme. Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. Et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme'⁸⁹. Ce sont des textes favorisés du prêtre de l'Église, non seulement pour justifier la domination des hommes sur les femmes, mais aussi pour confirmer le statut inférieur de la femme. Selon moi, si le prêtre pouvait légitimer la

⁸⁷ Éph 5 : 23

⁸⁸ 1 Pi 3 : 5-6

⁸⁹ 1 Co 11 : 7-9

supériorité des hommes sur les femmes à travers ces écrits bibliques, il pourrait aussi le défaire. Il s'agit ici d'une prise de conscience du membre du clergé au niveau de la réalité quotidienne de promouvoir un autre discours théologique qui véhicule l'égalité de droit entre les hommes et les femmes ».

Dans l'esprit de Patrick, quoique l'église reste un lieu de domination des hommes sur les femmes, on note une certaine amélioration des rapports hommes-femmes et un progrès du statut des femmes qui peuvent maintenant postuler aux fonctions décisionnelles au sein de l'Église épiscopale⁹⁰ à laquelle il appartenait. Nous lui demandons tout de même : « d'après vous, y a-t-il un problème de domination masculine contre les femmes dans l'Église à laquelle vous apparteniez » ? Il affirme :

« Comme j'ai souligné précédemment, les relations hommes-femmes étaient fortement améliorées. Donc, il n'y avait pas réellement un problème de domination masculine sur les femmes. La preuve en est que certaines femmes ont accès aujourd'hui aux fonctions hiérarchiques de l'Église. De plus, à travers la prédication, on voit souvent apparaître un aspect égalitaire dans le domaine de la relation homme-femme ».

Le répondant n'affiche-t-il pas ici une certaine ambivalence ? D'un côté, il indique que les relations hommes-femmes se sont déjà améliorées dans l'Église à laquelle il appartenait autrefois ; de l'autre côté, il déclare clairement que l'Église demeure un lieu de domination masculine sur les femmes. Nous changeons de sujet et nous lui demandons : « pourriez-vous nous parler de situations à l'Église, à la paroisse ou à la congrégation, dont vous avez entendu parler ou dont vous avez été témoin et dans lesquelles des hommes ont exercé des formes de violence envers les femmes » ? Il répond brièvement : « J'ai été témoin de ce qu'un homme qui exerçait de la violence physique et verbale à l'égard de sa conjointe et celle-ci était obligée de l'accepter pour survivre avec ses enfants à la maison ».

Cette réponse est courte et Patrick ne dira rien de plus, il fait un arrêt. Nous observons que le répondant est plus à l'aise à émettre des opinions qu'à raconter des événements en détail. Nous poursuivons donc l'entretien en lui demandant : « que pensez-vous de la violence sociale et de la violence à l'intérieur des Églises haïtiennes » ? Il déclare :

⁹⁰ Notons qu'en Haïti, on parle de l'Église épiscopale au lieu de l'Église anglicane, parce qu'elle est fondée par un missionnaire de l'Église épiscopale des États-Unis en 1861 (voir la section 1.3.1, note 39 pour plus de détails).

« L'instruction étant apprise, donc, l'Église et le foyer deviennent un lieu propice de domination masculine sur les femmes, une domination qui apparaît sous diverses formes de violence. Qui plus est, d'après mon propre constat, *les victimes et même les personnes de leur entourage gardent habituellement le silence par rapport à cette violence. Ce qui entraîne, sans doute, un sentiment de perte d'intégrité, de dignité, des traumatismes et d'autres douleurs physiques et psychologiques chez les victimes* ».

Comme Patrick ne nous a pas offert de récit concret pouvant illustrer son argumentation, nous lui demandons de nous fournir quelques exemples. Il nous répond : « *Pour l'instant, je n'ai pas d'exemple* ».

Afin qu'il demeure à l'aise durant l'entretien, nous n'insistons pas sur ce point même s'il s'agit d'une dimension importante de notre étude. Nous passons à une autre question : « avez-vous eu connaissance de femmes dans les Églises en Haïti qui essayaient d'intervenir contre la violence envers les femmes » ? Il répond :

« *Avec la montée de l'ex-président Jean Bertrand Aristide en 1991, il y avait des femmes dans les Églises en Haïti, de concert avec les organisations de femmes et/ou féministes, qui intervenaient contre la violence envers les femmes ! En effet, d'après mes observations, ces femmes et ces organisations prenaient conscience qu'il fallait faire quelque chose contre la violence envers les femmes. De plus, elles développaient certaines activités telles que mobiliser les instances concernées pour qu'elles favorisent la prévention et le contrôle des maladies infectieuses et l'amélioration de l'état de santé des femmes infectées; faire ouvrir des centres d'hébergement, en veillant à ce que d'une part, le personnel intervenant dans la prise en charge des femmes victimes et des procédures judiciaires reçoive une formation adéquate pour faire le suivi, d'autre part à ce que les lois contre la violence faite aux femmes soient promulguées ; présenter les principales revendications des femmes telles que le droit au travail, le droit à l'éducation et le droit à la santé. Une telle présentation a eu lieu au cours d'un séminaire de formation, sur le rôle des femmes dans l'élaboration sociale, économique et politique de la communauté. Je pense que finalement, le moment est venu pour que les femmes interviennent* ».

« *Par ailleurs, voici quelques résultats que ces organisations avaient enregistrés. Un vaste réseau d'assistance qui œuvre auprès des femmes victimes de la violence masculine. Plusieurs femmes victimes ont commencé non seulement à vaincre leur peur et leur honte, mais aussi à témoigner publiquement des formes de violences qu'elles avaient subies afin de pouvoir exprimer librement tous leurs sentiments liés aux oppressions. Selon mes observations, ces résultats ont permis aux formatrices et aux intervenantes de construire un savoir relatif à la violence masculine contre les femmes* ».

Le participant laisse transparaître son enthousiasme en répondant à cette question et cela ne nous surprend pas, puisqu'avant même l'entretien, il nous a signalé qu'il a été un conseiller pendant plusieurs années pour les organisations de femmes en Haïti.

Ensuite, nous lui demandons : « avez-vous eu connaissance d'hommes dans les Églises en Haïti qui essayaient d'intervenir pour le respect des femmes » ? Cette fois, il déclare succinctement : « *À ma connaissance, si certains hommes essayaient d'intervenir pour les droits des femmes, c'était simplement pour raison politique* ». Nous insistons : « avez-vous eu connaissance d'interventions d'un prêtre ou d'un pasteur pour le respect des femmes » ? Sa réponse donne plutôt des exemples de la situation contraire :

« À ma connaissance, il existe des situations où le prêtre de mon Église a fermé les yeux sur les cas de violence envers les femmes. J'ai été en Haïti en 1991, durant la période du coup d'État du président Jean-Bertrand Aristide ; j'ai observé que le prêtre de mon Église ne réagissait pas face aux différentes formes de violence : sexuelle (viols), physique, verbale, psychologique, entre assassinats et exécutions, etc. Devant toutes ces violences, il gardait tout simplement le silence sous prétexte qu'il était impuissant pour dénoncer les militaires qui prenaient le pouvoir par la force. Il est vrai que ces militaires voulaient, à tout prix, bannir tous les opposants, effectuer des arrestations massives et arbitraires, en vue de maintenir le pouvoir. Cependant, je pense que si le dirigeant religieux n'est pas capable de dénoncer les structures de la violence, du mal et de l'injustice, s'il ne peut pas défendre les opprimés, s'il ne peut pas prendre conscience de l'immense détresse des victimes, particulièrement des femmes, s'il ne peut pas contribuer au redressement de toutes les personnes marginalisées et exclues de la société, s'il garde le silence ou s'il joue, au contraire le rôle de complice face à cette violence, la question qui se pose est de savoir, c'est quoi sa raison d'être ? Par ailleurs, secourir et défendre les personnes les plus vulnérables n'est-ce pas pour le prêtre, une priorité, une responsabilité morale et spirituelle, à la lumière de l'Évangile de Jésus-Christ qu'il proclame à ces personnes opprimées » ?

Après son jugement fort logique sur le comportement du prêtre face à la violence des militaires, nous lui demandons tout de suite : « en général, que pensez-vous du rôle des Églises en ce qui concerne la situation des femmes en Haïti » ? Il déclare :

« Selon mon expérience, j'estime que par rapport à la violence faite aux femmes, les Églises en Haïti ont plusieurs rôles à jouer : se situer du côté des opprimés, des peuples marginalisés ; être la voix des sans voix, la garante de la vie et de la survie des plus faibles, particulièrement des femmes victimes de violence, puisque Jésus n'a pas agi différemment dans l'histoire de l'Évangile ; prêcher par des pensées libératrices qui ont rapport à la réalité quotidienne de la vie de la population haïtienne. De plus, je crois que les Églises en Haïti pourraient faire mieux relativement à la situation des femmes,

vu qu'elles font presque l'opinion publique à travers leurs activités éducatives. Cependant, ce qui manque, à mon avis, serait une question de volonté de la part des leaders religieux ».

En dégagant ces points de vue, nous remarquons sa conviction et sa fermeté, et cela nous frappe, compte tenu de son attitude généralement pondérée. Sans perdre de temps, nous lui demandons : « est-ce que le fait d'être loin d'Haïti a changé quelque chose dans votre compréhension de votre expérience ecclésiale en Haïti ? Et qu'est-ce que cela vous fait de parler de cette violence aujourd'hui » ? Il déclare :

« En premier lieu, le fait d'être loin d'Haïti a changé quelque chose dans la compréhension de mon expérience ecclésiale. En effet, lorsque j'étais en Haïti, j'allais à l'Église presque chaque dimanche, alors qu'à Montréal je n'ai pas le temps d'y aller à cause de mon travail ».

« En second lieu, parler de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises aujourd'hui provoque chez moi un sentiment de regret, le fait que c'est ici que j'ai pris conscience que la violence masculine à l'égard des femmes est quelque chose d'injuste. Car, lorsque j'étais en Haïti, la violence envers les femmes ne me paraissait pas trop anormale, parce que c'était un fait de tous les jours, je ne m'en suis pas vraiment rendu compte ; de plus, les agresseurs restent souvent impunis, les victimes gardent le silence, et la vie continue... »

Soulignons le sentiment de regret du répondant à partir de la prise de parole de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises. Nous passons à une autre question et nous lui demandons : « quel message enverriez-vous, si vous le pouviez, aux gens d'Haïti concernant la violence envers les femmes » ? Il répond :

« Aux hommes tout d'abord, je pense que ces derniers doivent considérer les femmes comme leur partenaire et leur égal, parce que les deux partagent la même nature humaine avec la même dignité et les mêmes droits. De plus, les hommes ont une responsabilité civique et morale dans la lutte pour l'égalité des femmes et des hommes. Par ailleurs, en visitant Haïti durant ces dernières années, j'ai remarqué que les hommes instruits sont plus prévenants et plus enclins à considérer leurs conjointes comme leurs égales que ceux qui sont analphabètes ».

Cette dernière remarque est intéressante et intrigante, mais elle relève un certain préjugé de la part du répondant. Nous la gardons en esprit pour les pistes d'intervention.

« Ensuite aux femmes, je crois qu'elles doivent tout d'abord mener une lutte constante contre la violence masculine à l'intérieur des Églises et dans les foyers. Ensuite, s'investir pleinement dans la création de conditions favorables à leur

épanouissement tout en construisant leur propre autonomie afin d'améliorer leurs conditions de vie et de prendre en main leur destin pour arriver à des postes de responsabilité et de décision. En effet, à mon avis, elles sont capables, elles sont économes, elles ont le sens de l'organisation, de l'anticipation et de la patience. En plus, d'après mes expériences, elles sont de véritables actrices du développement en Haïti ».

« Puis, aux membres du clergé, j'estime que les prêtres doivent bannir les discours et les pratiques qui favorisent la supériorité des hommes sur les femmes. Ils ont besoin de cesser d'utiliser certaines lectures de la Bible pour justifier la domination masculine sur les femmes ».

« Finalement aux enfants, je pense que les enfants ont besoin de se respecter les uns les autres. Cependant, je peux comprendre que ce respect mutuel doit être tout d'abord appris par les parents et que ces derniers le transmettent aux enfants non seulement à travers la parole, mais surtout par l'exemple quotidien ».

Enfin, nous lui demandons : « y a-t-il autre chose qu'on n'a pas mentionné au cours de l'entretien et dont vous aimeriez parler » ? Il déclare succinctement : *« J'aimerais mentionner tout simplement que tout le monde doit s'impliquer dans la lutte contre cette violence ».*

Après ces paroles, nous le remercions d'avoir participé à l'enquête.

2.2.4.1 Analyse de l'entretien avec Patrick

Patrick montre que le prêtre peut, à travers son message, justifier la soumission des femmes aux hommes, à partir de certains textes bibliques à la fois dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Cependant, nous remarquons qu'il se contredit lui-même sur les questions liées aux relations hommes-femmes. D'un côté, il affirme que les relations entre les hommes et les femmes se sont améliorées dans l'Église anglicane, au point que dans la prédication, le membre du clergé fait souvent ressortir l'idée d'égalité entre les hommes et les femmes ; d'un autre côté, il mentionne que l'Église est encore un lieu de domination des hommes sur les femmes. Comment les relations hommes-femmes pourraient-elles être équitables dans l'Église si cette dernière est un lieu où les femmes restent dominées et dévalorisées ?

Même si le répondant raconte très peu de faits concrets sur le sujet que nous voulons comprendre en profondeur, nous notons qu'à travers ses réflexions, d'un côté, il prend position contre la violence masculine envers les femmes dans les Églises, une violence qui se reproduit

souvent dans les foyers⁹¹. D'un autre côté, il remet en question la supériorité des hommes sur les femmes. Une telle remise en question pourrait constituer un élément qui nous amènerait à une égalité de droit entre les hommes et les femmes dans les Églises et dans les foyers ? Voilà une piste que nous voulons bien poursuivre, à travers cette recherche.

L'interviewé a mis aussi l'accent sur des conséquences de la violence que subissaient les victimes à l'intérieur des Églises : Conséquences relatives à la santé physique et mentale (douleurs physiques, traumatismes, sentiment de perte d'intégrité et de dignité).

Patrick fait ressortir les activités réalisées par le groupe de femmes de son Église, en rapport avec les organisations de femmes extra-ecclésiales. De telles activités consistent, poursuit-il, à aider les femmes victimes de violence sexuelle afin de pouvoir vaincre leur peur et briser le silence qui entoure cette violence.

Par ailleurs, le répondant porte un jugement qui paraît logique à propos du positionnement du prêtre de son Église au sujet de la violence subie par les victimes du coup d'État militaire de 1991. Un tel jugement fait écho à ce que nous découvrons dans la littérature qui porte sur ce sujet. Cependant, nous devons signaler que durant cette période, Patrick était en Haïti pour visiter ses parents et ses amis, ce qui soulève la question : que faisait-il et que disait-il par rapport aux différentes vagues de violences exercées par les militaires ?

L'histoire du narrateur fait ressortir que le problème de la violence ne relève pas seulement des membres du clergé, mais aussi de tous les fidèles et tous les citoyens du pays.

2.2.4.2 Synthèse de l'entretien avec Patrick

Parmi les éléments mis en relief, nous identifions les suivants :

- Une contradiction frappante dans son récit sur les relations hommes-femmes. Alors qu'il exprime que la prédication délivrée à l'intérieur de l'église a un caractère égalitaire à propos de la relation homme-femme, il souligne que le prêtre de l'église légitime souvent la soumission des femmes aux hommes à travers l'interprétation des écrits bibliques. Il existe un non-dit, ici, dans le récit, et cela nous amène à faire une hypothèse : en Haïti, en dehors de la

⁹¹ À noter que, selon le narrateur, la violence dans le foyer est souvent dévoilée contrairement à celle de l'Église.

prédication ou des instructions des Églises, il y a un problème culturel, un héritage colonial qui entre en jeu qui fait de l'homme un dominant et de la femme une dominée. Il apparaît que la domination masculine sur les femmes, véhiculée par le prêtre, est tellement ancrée dans nos habitudes, nos comportements et nos attitudes qu'elle devient un fait normal (« pas trop anormal », pour reprendre ses termes) et que l'on ne s'en rend plus compte. Ainsi, notre imagination nous permet de comprendre que c'est le non-dit qui crée la contradiction, et nous pouvons avancer l'idée que la soumission des femmes aux hommes ne vient pas seulement de l'interprétation du prêtre de certains énoncés pauliniens comme Jérôme, Romain et Martial l'ont signalé, mais aussi elle vient d'un problème culturel qui n'est pas pris en compte, jusqu'à présent par les personnes interviewées.

- La prise de conscience du répondant, en vivant à Montréal, lui permet de comprendre que la violence masculine à l'égard des femmes est quelque chose d'injuste.

- L'intégrité et la dignité des femmes victimes qui gardent le silence se détériorent par la violence intra et extra-ecclésiale⁹².

- L'intervention de groupes de femmes de l'Église reliées aux organisations de femmes donne des résultats, en aidant les victimes à sortir de la peur et du silence.

- La capacité de Patrick à réfléchir sur la violence masculine envers les femmes, une violence qu'il considère comme imperceptible et inobservable, constituant un problème sérieux à l'intérieur de la congrégation. Cette violence se reproduit souvent dans les foyers. Certes, le répondant a une capacité d'analyse critique de cette violence, mais il l'appuie aussi sur une connaissance concrète de ce dont il parle. Nous constatons une absence de faits concrets au sujet de cette violence dans ses récits. Car même quand il dit que les femmes se regroupent en église, il se dit incapable d'en fournir un seul exemple.

En somme, Patrick rejoint les trois autres répondants sur un point précis : la responsabilité que les Églises doivent prendre pour améliorer la situation des femmes en Haïti, en raison de leurs diverses possibilités éducative, économique et même politique. Néanmoins, l'inconvénient, selon les quatre narrateurs, est qu'il y a un manque de volonté de la part de ces

⁹² La violence extra-ecclésiale : la violence dans les foyers.

institutions religieuses. Par contre, jusqu'à présent, Patrick est le répondant qui raconte le moins de récits concrets sur la violence faite aux femmes. Il est un personnage discret et réservé, comme nous l'avons déjà souligné. De plus, en aucun temps, comme Romain et Martial, il n'a pas réagi au moment où il observait cette violence masculine et on ne sait pas comment il s'y prenait.

En fin de compte, à travers ces quatre entretiens avec des hommes, nous pouvons remarquer certains points saillants qui vont être précisés dans la section suivante.

2.2.5 Synthèse des entretiens avec les 4 hommes

2.2.5.1 Identification des convergences dans les entretiens avec les 4 hommes

Nous notons une première convergence : la violence sociale et la violence à l'intérieur des Églises sont vues comme étroitement liées et les répondants Jérôme, Romain et Martial en donnent des exemples convaincants. Ces deux types de violence sont exercés par beaucoup d'hommes pour maintenir la domination masculine sur les femmes, souvent légitimée par les interprétations de certains énoncés pauliniens. Ces violences sont interreliées au point où la violence intra-ecclésiale reproduit et alimente la violence sociale et vice versa. Autrement dit, il y a un lien entre ces deux catégories de violence.

Une deuxième convergence : l'aspect multidimensionnel du silence durant les faits racontés ainsi que celui durant les entretiens (le laconisme).

Le silence durant les faits racontés se rencontre dans tous les entretiens de sorte que la question du silence ressort comme un problème majeur. Il est maintenu par presque tous les acteurs/actrices auxquels les récits font référence, en commençant par les victimes et passant par leur entourage, jusqu'aux membres du clergé (pasteurs, prêtres et évêque) qui se solidarisent entre eux pour préserver leur domination sur les femmes. Ce silence-complice consolide la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti.

De même, le silence durant les entretiens (le laconisme) est noté chez la majorité des répondants (Romain, Martial et Patrick) qui, au cours des entrevues, veulent souvent atténuer la violence masculine qu'ils ont observée et vécue en Haïti pour faire plutôt des propositions de principes et donner des commentaires. Par exemple, Romain déclare : *« je pense que les hommes doivent aider les femmes au besoin »* ; Patrick témoigne : *« lorsque j'étais en Haïti, la violence*

envers les femmes ne me paraissait pas trop anormale, parce que c'était un fait de tous les jours, je ne m'en suis pas vraiment rendu compte ».

Comme troisième convergence dans les entretiens, nous observons une certaine prise de position de la part des 4 répondants par rapport à la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti, soit quand ils acceptent de raconter leurs récits à propos de cette violence soit quand ils expriment une opposition de principe à la violence faite aux femmes. Cette prise de position en reste au niveau du discours pour plusieurs d'entre eux. De plus, elle est décalée dans le temps, puisque les répondants (à l'exception de Jérôme) n'ont aucun exemple de résistance personnelle à rapporter au moment où ils observaient et où ils vivaient cette violence. Sur ce plan, on les voit louvoyant, silencieux ou embarrassé.

2.2.5.2 Identification des différents points de vue des répondants

Ce qui distingue Jérôme des 3 autres répondants (Romain, Martial et Patrick) c'est, premièrement, sa capacité de rompre le silence et de maintenir une résistance contre toute violence au moment où il l'observait et où il la vivait. Cette résistance l'amène non seulement à secourir les femmes victimes, à contester la supériorité masculine sur les femmes, mais aussi à promouvoir l'égalité de genre comme une égalité de droit entre les hommes et les femmes. Deuxièmement, c'est son engagement dans la lutte contre la violence masculine envers les femmes dans les Églises en Haïti, accompagnant celles-ci et travaillant à sensibiliser plusieurs hommes à s'y impliquer. Sa réaction et sa prise de position par rapport à cette violence, font de lui un prêtre proféministe et un interlocuteur unique jusqu'à présent.

Ce qui distingue Romain de Jérôme, Martial et Patrick, c'est, premièrement, sa prolixité quand il énumère les déterminants de la violence intra et extra-ecclésiale, notamment ses mentions de la légitimation de la domination masculine sur les femmes à partir de l'interprétation de certains énoncés pauliniens et de la vulnérabilité économique des femmes, les premières voire les seules responsables du foyer avec des enfants. Deuxièmement, dans ses récits, il présente certains acteurs défenseurs des femmes victimes de la violence tel le prêtre-secoursier qui a critiqué l'un de ses collègues exerçant une agression sexuelle contre l'une de ses fidèles et le directeur de l'école secondaire qui a révoqué un professeur sur-le-champ après que celui-ci ait harcelé une jeune fille dudit établissement.

Ce qui diffère Martial des autres, c'est, premièrement, sa proposition d'une campagne d'éducation psychosociale et de sensibilisation à l'intention des leaders religieux. Une telle campagne, dit-il, aurait comme objectif d'inciter ces leaders à passer d'un discours d'asservissement à un discours d'émancipation, à la fois pour les hommes et les femmes. Deuxièmement, c'est l'accent qu'il a mis sur la violence verbale (injures, dénigrement, humiliation, dévalorisation), qui est, selon lui, un déclencheur des autres formes de violences qui ont des effets dévastateurs sur l'estime de soi des victimes.

Ce qui distingue Patrick des 3 autres, c'est plutôt sa déclaration au sujet de la prédication à caractère égalitaire au sein de l'Église épiscopale/anglicane à laquelle il appartenait, une Église qui accepte les femmes à l'ordination sacerdotale. Bien entendu, c'est une idée que nous gardons en tête, parce que cela pourrait jouer un rôle positif par rapport aux dénominations des autres répondants.

Somme toute, tous ces liens et toutes ces divergences nous paraissent intéressants pour apporter un éclairage sur la situation de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti.

2.2.5.2.1 Caractère massif de la violence sexuelle

Nous observons dans les entretiens le caractère démesuré de la violence sexuelle, en particulier celui du harcèlement sexuel. Cette forme de violence est la plus remarquable parmi toutes les formes de violence à l'intérieur des Églises et dans les foyers. Ce qui est aussi frappant est le fait que toutes les histoires de violence rapportées comportent un aspect sexuel qui dérive des autres formes de violences. Nous apprenons des récits de ces entretiens que ces histoires de violence débouchent sur la domination masculine, justifiée par l'interprétation de certains écrits pauliniens, par la vulnérabilité économique et la croyance religieuse des femmes, ainsi que par une complicité et par une solidarité masculine des hommes en position d'autorité.

Selon notre compréhension, nous définissons une telle complicité, à partir des éléments qui se dégagent de ces entretiens, comme l'implication d'un groupe d'hommes en position d'autorité qui défend les autres hommes faisant preuve de violence (sexuelle, verbale, psychologique, etc.) en vue de maintenir leur domination et, par conséquent, la violence masculine envers les femmes.

2.2.5.2.2 Le silence et la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti

Dans ces entretiens à propos de la violence masculine à l'égard des femmes, nous découvrons que le silence a un aspect multidimensionnel. Le silence est maintenu à la fois par les femmes victimes de violence et par leur entourage. À notre avis, il se mue en culture du silence qui n'est pas seulement préservée par les victimes et leur entourage, mais aussi par certains répondants tels que Romain, Martial et Patrick. En effet, au cours des entretiens, en maintes occasions, nous observons que les participants à la recherche font des arrêts et qu'ils hésitent à pénétrer dans leur monde intérieur, dans leur monde de subjectivité pour nous raconter ce qu'ils ont vécu et observé à propos de cette violence et comment ils s'y prenaient pour réagir à la situation. Le phénomène du silence devra être bien considéré dans l'analyse de la thèse, infra.

2.2.5.2.3 La domination masculine sur les femmes

À l'intérieur des Églises, la domination masculine sur les femmes est maintenue et légitimée par le discours théologique d'aliénation, basé sur l'interprétation de certains énoncés pauliniens. Une telle domination se manifeste sous diverses formes de violence : sexuelle, physique, verbale, psychologique, etc. Elle forme aussi un terrain propice pour la manifestation de la violence intra-ecclésiale et elle constitue un obstacle majeur pour la promotion des droits des femmes dans les Églises en Haïti, ce qui a une répercussion dans les foyers, dans les écoles, les milieux de travail et ailleurs dans la société haïtienne.

2.2.5.2.4 Pistes de solutions dans les entretiens avec les hommes

Parmi les pistes de solutions évoquées par ces hommes, mentionnons : (1) favoriser un passage du discours d'aliénation à un discours d'émancipation et de libération au profit des femmes, c'est-à-dire interpréter les énoncés bibliques de telle façon à garantir l'égalité de genre, une égalité de droit : droit au travail, à la sécurité, à la santé et à l'éducation ; (2) promouvoir la solidarité des hommes avec les femmes afin de faciliter leur accès à des postes de responsabilité, à tous les niveaux, dans tous les domaines et d'éliminer tous les obstacles qui entravent leur influence dans la prise de décisions ; (3) favoriser la solidarité des femmes entre elles et la prise de leur destin en main afin de former un réseau de résistance et d'exercer leurs droits en tant que

personnes égales aux hommes, à la fois dans les Églises et dans les foyers ; (4) apprendre aux enfants à cultiver le respect les uns par rapport aux autres, ce qui demande des parents, des enseignantes, des prêtres et des pasteurs de devenir des modèles dans leur entourage ; (5) motiver les hommes à reconnaître leur responsabilités pour les abus qu'ils ont fait subir aux femmes durant des siècles tout en sachant que la libération des hommes ne peut se faire sans celle des femmes ; (6) considérer le pouvoir ecclésial comme étant à la fois celui des hommes et des femmes ; (7) déconstruire l'énoncé paulinien qui stipule : « [...] *le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église* [...] »⁹³ » et les autres énoncés bibliques similaires ; (8) mener une campagne d'éducation psychosociale et d'autosensibilisation à l'intention des leaders religieux dans le but d'inciter ces derniers à interpréter les écrits bibliques dans les intérêts des hommes et des femmes.

2.2.5.3 Limites des 4 entretiens avec les hommes

En aucun moment la dimension culturelle n'est pas relatée dans les entretiens avec les hommes de façon explicite. Or, nous savons que si la domination masculine sur les femmes est légitimée par les interprétations de certains énoncés pauliniens, elle est aussi renforcée par la culture qui fait de l'homme un maître et la femme une servante, comme la sociologue haïtienne Myrtha Gilbert l'a si bien développé (2001, p. 110). Voici des exemples d'influence culturelle : le voisin de Martial qui violente sa conjointe verbalement et qui lui fait toujours des reproches humiliants ; les hommes qui hurlent après leurs femmes en disant : « *je parle, ferme ta gueule, j'ai fini de parler qu'est-ce que tu as à dire, tu n'as pas le droit* ». Voilà l'un des points faibles des 4 entretiens sélectionnés du côté des hommes. Il nous faudra certainement y revenir dans l'élaboration de la problématique et dans l'interprétation.

Nous relevons également d'autres limites dans ces entretiens, par exemple :

- Les hommes sont souvent peu enclins à parler d'eux-mêmes, ce qui oblige alors à travailler à partir de leurs non-dits plutôt qu'à partir de ce qu'ils disent ouvertement à leur sujet.

⁹³ Éph 5 : 23

- Le local où se sont tenus les entretiens se situait dans un environnement agité, ce qui a parfois eu pour effet de déconcentrer les répondants.

- Le nombre réduit de répondants, sélectionnés de manière non *dénominationnelle*, ne permet pas d'obtenir un portrait d'une dénomination particulière - mais ce n'était pas un des objectifs de la recherche. On voulait plutôt obtenir un portrait d'ensemble de l'articulation entre une violence sociale et une pratique ecclésiale marquée par les conditions sociales de pauvreté et par le cléricalisme, quelles que soient les dénominations.

- Les propos sont traduits du créole au français, ce qui implique la probabilité d'un écart entre le dit et la transcription.

2.3 Transcription et traitement des données des entretiens avec 4 femmes

Le procédé de la transcription et le traitement des données des entretiens avec les 4 femmes seront identiques à ceux opérés pour les 4 hommes.

2.3.1 Entretien avec Micheline

La participante qu'on nommera Micheline a 62 ans et un niveau de scolarité primaire. Elle est membre de l'Église baptiste et habitait dans le département de l'Ouest entre 1954 et 2006. Elle a divorcé avec son premier conjoint et elle s'est remariée à un autre homme deux ans avant de quitter Haïti pour rentrer à Montréal. Si elle a quitté le pays pour des raisons d'insécurité économique et politique, rien ne l'a empêché, cependant, d'y retourner chaque année pour visiter ses parents et ses ami·e·s.

Micheline nous a signalés qu'elle avait participé à une réunion de trois heures tout juste avant l'entretien : elle semblait fatiguée. Toutefois, elle était motivée à partager ses expériences au sujet de la violence masculine à l'intérieur des Églises du début jusqu'à la fin de l'entretien. D'ailleurs, en fin d'entrevue, elle lâchera des mots révélateurs :

« Le fait de parler de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti, c'est une opportunité pour moi d'extérioriser mes amertumes au sujet de cette violence que j'ai observée et vécue dans ce milieu. Cela entraîne en moi un profond soulagement ».

Nous lui demandons : « comment résumeriez-vous votre expérience religieuse en Haïti »
? Elle affirme :

« Je résumerais mon expérience religieuse en disant que j'étais presque passive dans la congrégation à laquelle j'appartenais. Je participais rarement aux cultes du dimanche. À dire vrai, mon expérience religieuse n'était pas enrichissante en Haïti, à cause du débordement de mes responsabilités familiales. J'étais la seule responsable de toutes les activités ménagères, incluant les enfants et le conjoint. Dimanche matin, j'étais fatiguée, au point de ne pas pouvoir aller participer au culte. Je pense que le fait que le conjoint ne partageait pas les tâches domestiques avec moi, c'est déjà une violence physique qu'il exerçait à mon égard ».

« Alors qu'en arrivant à Montréal, je suis devenue active dans presque toutes les activités de l'Église, par exemple, dans la chorale et dans les comités de dames, parce que mon conjoint accepte de partager avec moi les tâches domestiques, et depuis lors, j'ai le sentiment que mon expérience religieuse commence à avoir du sens ».

Il est surprenant de voir comment la répondante souligne d'emblée « la violence physique » qu'elle a subie dans son foyer.

Ensuite, nous l'interrogeons : « pourriez-vous me décrire comment s'organisent les relations entre les hommes et les femmes dans la communauté chrétienne⁹⁴ à laquelle vous apparteniez » ? Elle déclare :

« À la vérité, mes relations personnelles avec mon premier mari en Haïti n'étaient pas harmonieuses. Lui et moi avons fréquenté la même Église et nous avons vécu pendant dix-huit ans, dans une maison que nous avons bâtie ensemble. Cependant, après une discussion, il m'a expulsée de la maison, parce que les papiers étaient à son nom. Peu de temps après, il a vendu la maison sans me verser un centime. J'ai porté plainte contre lui au tribunal, mais en Haïti, nous avons un problème culturel⁹⁵ où le droit du mari prime sur celui de la femme, sans oublier qu'il possède un capital économique et que moi, je n'en ai pas. J'étais accompagnée de mon fils. Quand le juge s'est prononcé, ne me rendant pas justice, mon fils a pris la parole et dit ceci : 'honorable juge, ma mère a

⁹⁴ Communauté chrétienne ici désigne l'ensemble des fidèles et le prêtre ou le pasteur ; elle désigne aussi les différents foyers des familles qui la composent.

⁹⁵ Adeline Chancy analyse l'héritage de la période esclavagiste, un problème culturel, comme un problème basé sur une discrimination qui privilégie les hommes par rapport aux femmes dans plusieurs aspects de la société. Par exemple : d'après l'article de 285 du Code pénal, « la femme convaincue d'adultère subira la peine de l'emprisonnement pendant trois mois au moins et deux ans au plus. Le mari restera le maître d'arrêter l'effet de cette condamnation en consentant à reprendre sa femme » (Chancy, 2013, p. 23). Malgré que le Décret du 6 juillet 2005 ait abrogé un tel article, cette pratique juridique continue jusqu'à ce jour. Selon l'autrice, elle est discriminatoire et elle est axée sur une culture favorisant la suprématie des hommes sur les femmes. (Chancy, 2013, p. 24).

vécu pendant dix-huit ans avec son mari qui l'a expulsée sans dédommagement; pour vous c'est normal, eh bien la manière dont vous agissez, un analphabète n'agirait pas de la sorte'. Le juge l'a fait menotter, puis enfermer en prison pendant trois jours, pour manque de respect. Ma souffrance fut alors double, d'une part j'étais sans abri et d'autre part, mon fils était emprisonné. Peu de temps après, le conjoint voulait m'offrir sept mille dollars, je lui ai répondu 'maintenant il est trop tard', la vie continue malgré tout, mon fils m'a donné son plein accord pour cette décision, en me disant 'Maman ! Dieu prendra soin de nous'. Cette situation a mis en péril ma santé, puisque depuis lors, je souffre de migraine chronique ».

Ce qui nous frappe dans ce récit c'est que la victime a brisé la peur : elle a porté plainte contre son conjoint au tribunal.

Ensuite, nous lui demandons : « que pensez-vous de la violence sociale en Haïti et la violence à l'intérieur des Églises haïtiennes » ? Elle répond :

« D'après ma compréhension, la violence sociale en Haïti est souvent une violence dévoilée et ouverte, qui se présente sous plusieurs formes : violence sexuelle, violence physique, violence verbale, etc. Alors que la violence à l'intérieur de l'Église est une continuité de la violence sociale qui reste silencieuse et voilée ».

Cette réponse est frappante, parce que Micheline y dégage plusieurs aspects de la violence masculine. Elle poursuit alors plus spécifiquement sur la violence à l'intérieur de l'Église :

« Je pense que la violence à l'intérieur de l'Église est un problème sérieux, même si elle est voilée et silencieuse. J'ai été témoin d'un groupe de femmes missionnaires qui travaillaient dans l'Église à laquelle j'appartenais et qui avaient pour mission d'aider les démunis, en particulier les enfants orphelins. Soudainement, toutes les missionnaires ont été obligées de retourner dans leur pays d'origine. D'après plusieurs témoignages, cet incident avait eu lieu à cause de harcèlement sexuel causé par le pasteur de l'Église [elle hésite]. Le supérieur de l'institution, pour éviter tout scandale, a pris la décision de les faire partir pour qu'elles puissent continuer leur mission dans leur communauté antérieure ».

Au moment où elle raconte ce récit, elle hésite un instant avant de prononcer « le supérieur de l'institution ». Pourquoi une telle hésitation et un tel arrêt ? Est-ce parce qu'elle a aussi été victime de cette violence intra-ecclésiale ? Ou, parce qu'elle aurait eu des amies proches qui en auraient été victimes ?

Micheline a parlé d'une violence « voilée et silencieuse ». Tout de même, arrive-t-il qu'elle soit abordée, ne serait-ce que de manière furtive? Je le lui demande. Elle déclare :

« La question de violence contre les femmes dans ma communauté chrétienne est, selon moi, une réalité quotidienne. Je suis souvent témoin que certains hommes qui se disent chrétiens pratiquants violentent et battent, en maintes occasions, leurs femmes et parfois ils les abandonnent avec des enfants. C'est ce qui est arrivé à ma sœur, elle était malmenée, violente par son conjoint, puis par la suite, ce dernier l'a abandonnée avec 3 enfants. Selon moi, cette forme de violence est enracinée dans les prédications de l'Église qui privilégie les hommes comme des chefs, des dominants tandis que les femmes sont vues comme des servantes et des dominées, à partir de certains versets bibliques. Mon opinion sur cette question de violence contre les femmes est qu'au préalable, un changement de discours biblique doit se faire dans les Églises »

Ainsi, à l'instar d'autres personnes répondantes, Micheline identifie la prédication comme un facteur prédisposant à la violence contre les femmes. Comme elle le précise en cours d'entrevue, *« le pasteur dit souvent que 'la femme doit être soumise à son mari, comme Christ est le chef de l'Église'⁹⁶ »*. Mais l'influence du pasteur ne se limite pas à sa prédication et elle peut s'avérer positive.

Cette mention d'un modèle de pasteur prêchant par l'exemple et élaborant un programme d'éducation mixte, ne serait-elle pas un point d'éclairage pour la situation des femmes par rapport à cette violence ? Au-delà du fait rapporté, « en général, que pensez-vous du rôle des Églises dans la situation des femmes en Haïti » ? Micheline répond brièvement : *« Le rôle des Églises, selon moi, dans la situation des femmes en Haïti est de supporter les femmes dans un souci d'autonomie et de liberté, tant sur le plan ecclésial que social »*.

Nous lui demandons ensuite : « Si vous aviez quelque chose à dire aux gens de votre Église en Haïti (hommes, femmes, membres du clergé et enfants), que leur diriez-vous au sujet des rapports hommes-femmes dans les Églises » ? Elle affirme :

« Tout d'abord, aux hommes : je crois qu'ils doivent accepter et encourager les mêmes droits à l'éducation, pour tous les genres. Ensuite aux femmes : je pense qu'elles doivent être toujours en mesure de résister à toute manipulation masculine. Aussi, elles doivent mener un combat solidaire contre la violence masculine envers les femmes, 'paske doulè

⁹⁶ Éph 5 : 23

you fanm se pou tout fanm⁹⁷’. Aux dirigeants religieux : j’estime qu’ils ont pour devoir de sensibiliser les hommes à vivre en harmonie avec leurs conjointes. Finalement aux enfants : je trouve qu’ils/elles doivent apprendre à écouter les autres ».

L’une des questions qui restent en suspend après avoir entendu le message que Micheline avait à dire aux gens d’Haïti est la suivante : qu’est-ce qui pourrait inciter les hommes à avoir le désir et l’intérêt d’accepter et d’encourager les droits égaux pour les femmes dans tous les domaines ?

2.3.1.1 Analyse de l’entretien avec Micheline

Micheline montre comment l’Église est un lieu de domination masculine sur les femmes, ce qui a un impact sur les familles qui la composent. Elle rapporte des cas de complicité et d’impunité des agresseurs, considérés comme des sources de pérennité de la violence masculine envers les femmes à l’intérieur des Églises et de la société en Haïti : le pasteur agresseur, le supérieur hiérarchique de son Église, le juge, son propre conjoint et celui de sa sœur. En tant que victime de cette violence, elle va droit au but, tout au long de l’entretien. Elle nous fait voir comment la violence qu’elle a subie était une reproduction de la violence à l’intérieur de l’Église. Elle raconte certains récits qui font lumière sur diverses formes de violence : violence sexuelle, violence physique, violence psychologique, violence verbale et violence économique, celles-ci étant toutes considérées comme des faits quotidiens.

2.3.1.2 Synthèse de l’entretien avec Micheline

Dans l’ensemble, Micheline est une narratrice motivée. Elle a souvent réagi au moment où elle a vécu la violence. Elle nous montre comment elle a pu briser la peur et le silence lorsqu’elle a porté plainte contre son conjoint qui l’abusait. Toutefois, elle ne rapporte pas avoir souvent réagi par rapport à la violence que les autres femmes subissaient.

En outre, en termes de commentaires sur la violence masculine à l’égard des femmes dans les Églises en Haïti, la répondante n’est pas prolixe comparativement aux quatre hommes

⁹⁷ Il s’agit d’un proverbe haïtien qui signifie : parce que la douleur d’une femme concerne toutes les autres femmes.

interviewés, Jérôme, Romain, Martial et Patrick. Sa fatigue pourrait en être la cause. Par contre, son propos nous paraît bien articulé, structuré et concis.

Ses récits nous permettent de soulever les questions suivantes : (1) pourquoi le supérieur de son église n'a-t-il pas décidé de punir le pasteur agresseur ? (2) Pourquoi a-t-il choisi de faire partir les victimes ? (3) Le comportement du supérieur à l'égard des victimes ne montre-t-il pas un cas où l'Église est un lieu de domination sur les femmes ? (4) Ne relève-t-il pas de la complicité ? (5) Une telle complicité ne constitue-t-elle pas une certaine solidarité entre hommes pour maintenir la domination masculine sur les femmes ?

Les 7 éléments à mettre en évidence sont les suivants : (1) différentes formes de violence exercées envers les femmes (violence sexuelle, physique, verbale, psychologique, économique, etc.) ; (2) certaines conséquences de ces formes de violence, notamment les troubles mentaux et physique que Micheline a endurés après avoir été expulsée de son foyer par son conjoint ; (3) le dépassement de la peur par rapport à la violence du conjoint, en portant plainte contre ce dernier au tribunal ; (4) la violence à l'intérieur de l'Église est indiquée comme un problème sérieux, même si elle peut-être voilée ; (5) l'impact du message biblique sur la vie familiale ; (6) la soumission des femmes aux hommes justifiée par le pasteur à partir de Éph 5 : 23 ; (7) l'élaboration d'un programme de sensibilisation pour tous et toutes contre la violence envers les femmes. Tous ces éléments mis en relief nous paraissent pertinents, parce qu'ils peuvent éclairer la situation de la violence faite aux femmes à l'intérieur des Églises et dans les foyers.

2.3.2 Entretien avec Anita

La participante qu'on appellera Anita a 70 ans et un niveau d'éducation primaire. Elle appartenait à l'Église catholique et habitait dans le département de l'Ouest entre 1946 et 2010 Anita est célibataire. Elle a quitté Haïti pour des raisons d'insécurité économique et politique ; ces raisons sont aussi liées au tremblement de terre qui a eu lieu le 12 janvier 2010. Elle n'est jamais retournée en Haïti ; cependant, elle demeure en contact avec ses parents et ami·e·s. De plus, elle est toujours informée de tous les événements qui se produisent en Haïti, tant sur les plans religieux, politique, économique, etc.

Dès le début de l'entretien, elle s'est montrée engagée. De plus, elle était très motivée à partager ses récits de vie sur la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti.

Nous lui demandons : « comment résumeriez-vous votre expérience religieuse en Haïti » ? Elle affirme :

« Je résumerais mon expérience religieuse en Haïti, de la manière suivante : j'étais membre active de l'Église catholique, membre de la chorale et membre de plusieurs comités. À la vérité, c'était une expérience enrichissante. Par contre, en arrivant à Montréal je me suis mise à fréquenter une autre dénomination qui s'appelle l'Église baptiste. C'est donc un grand changement. Deux raisons ont déclenché ce changement : la première est que l'Église baptiste est très proche de chez moi et la seconde est que je me sens plus à l'aise dans le culte qu'avant. De plus, j'ai été bien accueillie par cette institution religieuse qui m'a apporté une aide considérable pour mon intégration rapide à Montréal. Ainsi, toutes ces raisons m'ont poussée à fréquenter cette communauté jusqu'à ce jour ».

Nous avons observé chez Anita une attitude d'appréciation envers le pasteur de la congrégation montréalaise. Ensuite, nous revenons à son expérience catholique en Haïti et nous lui demandons : « avez-vous eu connaissance d'intervention du prêtre de l'église à laquelle vous apparteniez pour le respect des femmes ? Que disait-il à l'église » ? Elle déclare :

« J'ai eu connaissance d'intervention du prêtre de la congrégation à laquelle j'appartenais. Ce prêtre a souvent remis en question la supériorité de l'homme sur la femme et le modèle familial traditionnel de couples, générant la domination et la violence masculine à l'égard des femmes. Car avec un tel modèle, l'homme remplit des fonctions publiques et la femme s'occupe des enfants. En effet, selon ce membre du clergé, les hommes et les femmes ne partagent qu'une nature humaine ».

« En dépit de la prédication égalitaire du prêtre, j'ai observé que beaucoup d'hommes laïcs de l'Église ne cessaient de violenter physiquement et verbalement leurs conjointes. Celles-ci menaient souvent une vie de misère et de chagrin. J'ai été témoin d'un homme qui battait sa femme en plein jour pour une question de jalousie. Personne n'avait le droit d'intervenir, parce que selon le conjoint c'était une affaire privée et familiale, on ne devait pas se mêler de ça. Un jour, l'homme l'a battue à mort, et la police est venue pour arrêter des gens du voisinage. Pendant ce temps-là, tout le monde disait d'une seule voix : 'le conjoint nous mettait en garde de ne faire aucune interférence dans sa vie familiale' ».

La répondante n'hésite pas à parler élogieusement du curé de son église, même si ce dernier n'a pas réussi à faire diminuer la violence faite aux femmes en dépit de ses efforts

pastoraux. Cela nous conduit à la question suivante : « est-ce qu'il était question de la violence contre les femmes dans votre communauté chrétienne en Haïti » ? Elle déclare :

« Certainement, il était question de la violence contre les femmes dans la communauté chrétienne à laquelle j'appartenais. J'ai observé que la majorité des femmes jouaient le rôle de servantes et de propriété privée pour le sexe. En plus, elles étaient exclues de la prise de décision tant au niveau de l'Église qu'au niveau du foyer. Selon moi, c'est une violence multiple en soi (physique, sexuelle psychologique, et économique). À partir de cette observation, j'aurais bien aimé sensibiliser les femmes de cette communauté à lutter contre toute forme de violence en les invitant à participer aux réunions de femmes où le membre du clergé donnait mensuellement une formation sur comment lutter contre la violence faite aux femmes ».

Anita veut nous raconter une histoire au sujet d'une agression sexuelle qu'elle a subie, mais juste avant, elle nous raconte deux histoires sur des femmes des autres églises de la même communauté.

Cette dernière réflexion sur la violence est intéressante et elle attire notre attention, parce qu'elle permet aux femmes victimes de violence de reconquérir leur estime de soi et d'évoluer vers une situation normale dans leurs vies quotidiennes. Ensuite, nous lui demandons : « comment était la relation entre les hommes et les femmes dans l'Église et dans le foyer » ? Elle répond :

« Le pasteur de l'Église à laquelle j'appartenais était considéré comme un combattant contre toute forme de violence au sein de l'institution. En effet, il voulait faire de l'Église un lieu où les gens vivent en harmonie, un lieu où il n'y a ni dominant ni dominé. À chaque fois, le pasteur prenait le chemin du dialogue pour régler certains conflits qui prenaient lieu au sein de la congrégation. Voici deux exemples. Quand une jeune fille est tombée enceinte dans la congrégation, le pasteur a fait appel aux deux jeunes, afin de leur conseiller de se marier pour éviter de vivre dans le péché. Quand un homme a abandonné sa femme, le leader religieux est venu à l'aide à cette femme économiquement. C'est sur cette base que je crois que le pasteur est un modèle parmi les autres dirigeants religieux de la communauté, car il prêche la parole de Dieu, par l'exemple. Grâce à ses interventions, il y a eu des résultats et cela a créé, selon moi, des signes de changement. En effet, il traitait les conflits avec droiture et un sens d'éthique. De plus, il élabore un programme de sensibilisation pour les hommes et les femmes qui répond aux questions des conflits qui ont eu lieu au sein de son Église ».

« À la vérité, ce qui a changé dans la compréhension de mon expérience religieuse en Haïti, ce sont les nouvelles instructions bibliques de l'Église baptiste à propos de la relation homme-femme. Le pasteur de cette Église ne manque pas de donner des encadrements à travers ses formations pastorales pour motiver tous les hommes à considérer les femmes comme leur partenaire et leur égale ».

« J'ai observé une femme qui fréquentait une autre église, elle passait devant ma maison pour se rendre à l'hôpital⁹⁸, parce qu'elle avait des blessures à la tête. Quand je lui ai demandé : voisine ! Voisine ! Qu'est-ce qui s'est passé ? Elle m'a répondu : voisine, j'aurai le temps de vous raconter cette histoire. Le lendemain, je suis partie la visiter et elle a commencé à me raconter l'histoire : 'voisine, mon conjoint m'a beaucoup maltraitée hier soir, et j'ai failli mourir avec des coups de bâton. Heureusement, il y avait un voisin qui a enfoncé la porte pour que je puisse sortir de la maison. Pour moi, franchement ! C'est fini avec ce monsieur et heureusement je n'ai pas d'enfant avec lui. Ce qui est drôle c'est que la cause de tout cela c'est une question de nourriture qui était préparée en retard' ».

« Une jeune fille qui est à peine mariée dans une église qui est proche de chez moi. Après trois semaines, je suis passée devant sa maison et j'ai entendu des cris. Je me suis arrêtée et j'ai frappé à sa porte, en lui demandant : voisine tout va bien ? ' Elle m'a répondu : 'voisine, tout va mal. Mon conjoint n'a aucun respect pour moi et je ne veux plus continuer cette forme de vie. Je me sens humiliée par ses reproches quotidiens'. Il me semble que les membres du clergé de ces églises ne donnent pas de formation aux gens sur la façon de lutter contre la violence faite aux femmes. Car, s'ils le faisaient, les hommes n'agiraient plus aussi brutalement envers leurs conjointes ».

« En outre, durant mon jeune âge, j'ai été agressée par un ancien prêtre de la paroisse quand j'y suis allée pour réclamer un document auquel j'avais droit ; dès mon arrivée, le prêtre avait le désir de me caresser avant de me livrer le document. Je lui ai dit ceci : 'je ne vous comprends pas, je viens ici pour obtenir un document et ce n'est pas pour cela que je suis venue' ».

« Les femmes ne doivent pas garder le silence face à la violence masculine qu'elles subissent et elles ne doivent pas avoir peur de la dévoiler, même si les agresseurs coupaient leurs vivres. Elles ont besoin de faire un choix. D'après mes propres expériences, certes, il est question de violence contre les femmes dans certaines églises, mais une chose dont je suis certaine est que plus on a peur de dénoncer les agresseurs, plus on les incite à exercer la violence. Évidemment, si j'ai pu mener personnellement un travail de résistance face aux différentes formes de violence de mon conjoint et aussi du prêtre, les autres femmes pourraient le faire aussi ».

« D'après moi, la relation entre les hommes et les femmes dans l'Église n'était pas équitable. D'ailleurs, la majorité des femmes, incluant moi-même, s'impliquaient en général dans les fonctions de second plan, par exemple le nettoyage de la sacristie, celui des vêtements du clergé, etc. De plus, la relation homme-femme dans le foyer, à mon avis, n'était pas trop différente de celle dans l'Église. Selon moi, la relation de

⁹⁸ À la campagne en Haïti, il n'y a presque pas d'ambulance ; quand on est malade, on se débrouille avec les parents et les gens du voisinage pour se rendre à l'hôpital.

domination masculine sur les femmes dans l'Église ne faisait que se reproduire dans le foyer d'une manière plus visible ».

Notons que cette réflexion vient d'une personne qui a un niveau d'éducation primaire. Il semble qu'elle soit une vraie autodidacte. Ensuite, nous l'interrogeons : « que pensez-vous de la violence sociale en Haïti et de la violence à l'intérieur des Églises haïtiennes » ? Elle déclare :

« D'après mon expérience, je pense que la violence sociale et la violence à l'intérieur de l'Église sont très liées. D'une part, elles ont le même contenu (sexe, domination et exploitation) ; d'autre part, leurs causes sont presque identiques. Par exemple : la vulnérabilité économique des femmes ; la soumission des femmes aux hommes, légitimée par l'Église⁹⁹ en adoptant certains versets bibliques [...], l'impuissance de l'entourage de la victime ; la pratique du modèle traditionnel de couple où les femmes sont souvent des dominées et les hommes des dominants. S'il y a une différence, selon moi, c'est que la violence sociale est remarquable tandis que la violence à l'intérieur des Églises est invisible. J'ajoute que toutes les deux se manifestent sous plusieurs formes (violence sexuelle, violence physique, violence verbale, violence économique, etc.) »

En comparant la violence sociale et la violence intra-ecclésiale, nous ne nous attendions pas à ce qu'elle évoque les causes de la violence faite aux femmes. En le faisant, elle nous fait penser qu'elle s'est instruite par elle-même. Puis, nous lui demandons : « en général, que pensez-vous du rôle des Églises dans la situation des femmes en Haïti » ? Anita répond :

« Le rôle des Églises, en général, dans la situation des femmes est d'exhorter les hommes à ne pas exercer de violence envers les femmes et à mener une lutte en permanence contre cette violence et à éviter de la consolider à travers l'interprétation de certains énoncés pauliniens. En l'occurrence : 'l'homme est le chef de la femme [...]'¹⁰⁰ ».

Cette affirmation nous a étonnés parce que nous ne nous attendions pas à ce que la répondante se montre aussi rigoureuse par rapport au rôle des Églises dans la situation des femmes. Puis nous lui demandons : « est-ce que vous voyez des signes de changement en ce moment, en Haïti » ? Elle répond :

« Je pense qu'il pourrait y avoir des signes de changement par rapport à cette violence masculine envers les femmes à l'intérieur des Églises, d'une part, si le prêtre changeait son discours biblique au sujet de la relation homme-femme ; si ce dernier décidait de passer de soumission des femmes aux hommes à un discours d'égalité entre les partenariats hommes-femmes. D'autre part, si les femmes elles-mêmes désiraient

⁹⁹ L'Église est associée ici au cléricalisme, ou encore aux membres du clergé.

¹⁰⁰ Éph 5 : 23

s'engager à maintenir leur estime de soi, en toute occasion ; et en même temps faisaient preuve de bravoure pour dénoncer la violence qu'elles subissent ».

Cette réflexion nous paraît frappante. La répondante parle ici avec conviction et détermination.

Finalement, nous lui demandons : « qu'est-ce que cela vous fait de parler de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises haïtiennes aujourd'hui » ? Elle répond :

« Je me sens soulagée par le fait de participer à cette enquête basée sur la violence masculine envers les femmes dans la communauté chrétienne. En d'autres mots, j'éprouve un sentiment de défolement en partageant mes mémoires au sujet de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises haïtiennes. Par exemple, je trouve du plaisir à raconter comment j'ai reçu plusieurs témoignages de la part des femmes qui fréquentaient d'autres églises et qui subissaient diverses formes de violence (sexuelle, physique, verbale, économique et psychologique), des formes de violence qui se reproduisaient souvent dans les foyers). Je pense que le fait d'en parler aujourd'hui, c'est pour moi un moyen de dénoncer les agresseurs. En réalité, ma participation à cette enquête me motive à créer un groupe de femmes où chacune d'entre nous pourrait partager son vécu et arriver à prononcer ce dicton haïtien : 'Abraham dit c'est assez' ».

2.3.2.1 Analyse de l'entretien avec Anita

Selon Anita, les terrains de la violence sociale et de la violence ecclésiale sont le sexe, la domination et l'exploitation. Ces catégories de violence, poursuit-elle, se manifestent sous diverses formes. De plus, elle note aussi que la violence à l'intérieur de plusieurs églises¹⁰¹ est un problème sérieux, parce que les femmes n'ont pas le courage de dénoncer les agresseurs et de résister aux violences de ces derniers. L'interviewée indique aussi que face à cette violence, la victime garde le silence et accepte d'être dominée pour survivre avec les enfants. Nous pensons que cette domination alimente la violence multiple faite aux femmes (violence de nature sexuelle, physique, verbale, psychologique et économique).

Dans l'expérience rapportée par la répondante, la violence faite aux femmes est considérée comme un fait quotidien dans plusieurs autres Églises. Songeons, par exemple, à l'histoire de cette jeune femme harcelée sexuellement par un prêtre lors de sa visite au presbytère. Celle-ci résiste et refuse d'être harcelée, tout en opposant sa conviction aux

¹⁰¹ Ici, la congrégation de la répondante est un modèle dans la communauté en raison des instructions du prêtre aux fidèles de la paroisse.

demandes du prêtre. De l'autre côté, les changements à cet égard se produisent en fonction des discours véhiculés sur les rapports hommes-femmes, certains pouvant inciter les hommes à prendre conscience de la situation des femmes. Du reste, pour une réduction de la violence faite aux femmes, Anita affirme que chaque personne a un rôle à jouer dans l'Église. Il faudra voir comment on peut appliquer ce point dans une stratégie d'intervention.

2.3.2.2 Synthèse de l'entretien avec Anita

Anita nous démontre la position qu'elle avait prise contre la violence faite aux femmes : une position de résistance contre toute forme de violence qu'elle observait autour d'elle et contre celle qu'elle a elle-même vécu. Parmi les lignes de force de ses récits, sont évoqués certains déterminants de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises et dans les foyers : a) la vulnérabilité économique de la victime, (b) le désir de beaucoup d'hommes de maintenir leur domination masculine sur les femmes, (c) une soumission féminine légitimée à partir d'une interprétation de certains textes bibliques fournie par le prêtre, (d) la pratique du modèle traditionnel de couple où les femmes sont souvent des dominées et les hommes des dominants.

Selon la répondante, la lutte contre cette violence masculine dépend de l'engagement individuel et collectif des femmes. Elle attire notre attention sur deux points. Le premier est le sentiment de libération qu'elle éprouve en s'exprimant et le second est l'envie de fonder un groupe de femmes que nous pouvons considérer comme un groupe de soutien où chacune s'engagerait à partager son vécu. La lutte contre la violence faite aux femmes dépendrait aussi d'un travail de formation pour les hommes et pour les femmes à long et à moyen terme et ce, pour améliorer la situation des femmes qui subissent de la violence sous de multiples formes dans les Églises et dans la société en Haïti.

2.3.3 Entretien avec Odette

La participante qu'on appellera Odette a 50 ans et un niveau d'éducation secondaire. C'est une religieuse catholique. Elle habitait dans le département de l'Artibonite de 1966 à 1991. Elle a quitté Haïti pour des raisons d'insécurité, particulièrement politique. Elle retourne régulièrement en Haïti pour visiter ses parents, un groupe de femmes et ses ami·e·s. Odette a décidé de participer à l'enquête sur la violence masculine à l'égard des femmes pour apporter sa contribution dans les relations hommes-femmes à l'intérieur des Églises en Haïti.

À la fin de l'entretien, elle a refusé la compensation financière prévue, car, selon elle, l'entrevue et ce travail de recherche s'inscrivaient dans les suites du travail qu'elle avait débuté en Haïti. Ce travail donne d'ailleurs un poids particulier à ses propos sur le sujet dont il est ici question.

« En tant que religieuse de l'Église catholique, mon rapport était très étroit avec les figures d'autorité ecclésiale locale. En effet, j'étais autorisée par le prêtre à distribuer la communion dans les cultes du dimanche. Comme je l'ai déjà souligné, j'étais une formatrice de groupe de femmes. L'un de mes objectifs était de sensibiliser les femmes et les hommes à un meilleur vivre ensemble à la fois au sein de l'Église et au sein de la famille. En réalité, en fonction du travail que j'ai effectué pendant une décennie environ, j'ai été appréciée non seulement par les membres de l'Église, mais aussi par le prêtre de la paroisse ».

Quand elle est arrivée à Montréal, elle s'est intégrée à une communauté catholique où elle se sent à l'aise de vivre sa vie spirituelle. Voici comment elle résume son expérience religieuse en Haïti :

« Je résumerais mon expérience religieuse en Haïti, en trois mots, en commençant par souligner mon statut en tant que formatrice d'un groupe de soutien pour les femmes de l'Église qui s'appelle : 'grwp fanm vanyan' qui veut dire groupe de femmes engagées. La majorité de ces dernières étaient des victimes de la violence masculine intra et extra-ecclésiale. Ces deux catégories de violence se manifestent sous de multiples formes (violence sexuelle, violence physique, violence verbale, etc.), bref. Je dois souligner que le travail de formation que je donnais à ce groupe a présenté un danger pour ma propre sécurité, car à plusieurs reprises, les militaires néo-duvaliéristes m'ont recherchée pour m'exécuter. Cependant, j'exprime ma satisfaction à propos du fait que certaines personnes sont déjà bien formées pour assurer la relève de mon travail durant mon absence. En un mot, mon expérience religieuse a été édifiante. C'est une expérience qui m'a marquée ».

Comme nous lui demandons de clarifier davantage en quoi ce travail présentait un danger pour sa sécurité, elle répond :

« La raison principale est que les militaires pensaient qu'au moyen de cette formation, les femmes allaient commencer à se solidariser pour former un groupe de résistance contre eux. Or, l'objectif des militaires était de détruire tout groupe de résistance de femmes ou d'hommes. J'étais donc devenue une personne recherchée et finalement, pour ma propre sécurité, j'ai été obligée de quitter le pays tout en restant en contact avec le groupe de femmes ».

Puis nous lui demandons : « pourriez-vous me décrire comment s'organisent les relations entre les hommes et les femmes dans la communauté chrétienne à laquelle vous apparteniez » ? Elle témoigne :

« D'après mon expérience dans l'Église à laquelle j'appartenais, beaucoup d'hommes se considéraient souvent comme des dominants, des maîtres ; alors que les femmes, pour eux, étaient des dominées, des servantes et des faibles. J'ai souvent entendu beaucoup d'hommes qui disaient : 'depuis que je suis enfant, la domination masculine sur les femmes a toujours existé et une telle situation est devenue un fait normal dans le quotidien'. Selon moi, c'est insensé de la considérer comme un fait normal. C'est ce qui m'a motivée à devenir une agente de formation pour sensibiliser les femmes non seulement à lever le voile face à toutes formes de violence masculine, mais aussi à ne pas accepter cette violence comme une réalité dans le quotidien. Malheureusement, à cause des menaces que j'ai reçues, je n'ai pas pu continuer physiquement la lutte en Haïti avec les femmes, mais à partir de mes contacts avec ces dernières, le travail de formation de soutien pour les femmes victimes continue quand même. D'ailleurs, je retourne en Haïti chaque année, depuis la chute du régime de Raoul Cédras vers la fin de 1994, pour rencontrer non seulement le groupe de soutien pour les femmes, mais aussi pour continuer à former deux à trois formatrices afin de prendre la relève de mon travail durant mon absence. De plus, j'ai des contacts téléphoniques avec le groupe de soutien, dans le but de faire des échanges et en même temps de donner certaines suggestions et recommandations pour l'avancement dans cette lutte afin de contribuer à l'amélioration des conditions de femmes dans les relations avec les hommes en Haïti ».

Ce qui attire notre attention ici c'est le fait qu'elle met en relief une répression antiféministe d'État au temps de Duvalier et de Cédras ainsi qu'une solidarité féministe en Haïti, à laquelle elle participe en tant que religieuse catholique et en exerçant un leadership même à distance.

Sur l'articulation entre la violence sociale de genre et la violence ecclésiale correspondante, elle partage les observations des autres personnes répondantes. Ceci constitue un élément important qui devra être mentionné dans la problématisation globale.

« D'après mon observation, la violence sociale et la violence à l'intérieur de l'Église sont interreliées, parce que beaucoup d'hommes qui dominent leurs conjointes et qui exercent la violence envers celles-ci sont souvent influencés par les instructions reçues du prêtre qui privilégient la supériorité de l'homme sur la femme en s'appuyant sur certains textes du Nouveau Testament, en particulier, des textes de l'épître de Paul. Donc, la violence sociale est une suite de la violence intra-ecclésiale ».

Sur les formes de violence contre les femmes en Haïti, elle a aussi des histoires à raconter :

« Je me souviens qu'un jour une jeune fille est venue me voir ; elle me disait : [...] 'Quelqu'un m'a violentée sexuellement et maintenant je suis enceinte'. Je lui ai dit : 'mais qui est-il ? De qui es-tu enceinte ?' Elle m'a répondu, 'du prêtre de la paroisse, mais il m'a dit de me faire avorter'. Je lui ai dit : 'non, ce sera ton premier bébé, tu ne sais pas si Dieu t'accordera une autre possibilité, tu dois refuser de le faire'. Elle m'a écouté et elle a préféré abandonner la paroisse au lieu de subir un avortement tout en gardant le silence pour ne pas provoquer un scandale ».

« C'est un cas qui arrive souvent dans l'Église où la jeune fille est tombée enceinte du fait d'un membre du clergé, et ce dernier l'encourage et même fait pression sur elle pour faire un avortement pour que tout reste secret. C'est dans ce sens que je peux affirmer qu'il y a eu de la violence contre les femmes dans l'Église en Haïti. Qui plus est, l'intégrité de la victime est ruinée, pendant qu'elle garde le silence face à la violence subie à l'intérieur de l'Église ».

Nous ne nous attendions pas à ce que la répondante, en tant que religieuse, réagisse de cette manière. En effet, elle incite la victime à désobéir au prêtre-agresseur. La violence rapportée ici se double d'une évidente hypocrisie et d'une violence symbolique qui se transforme en impasse, puisque la jeune fille se trouve dans une situation sans issue : ou bien elle se fait avorter¹⁰² et porte un sentiment de culpabilité, en plus d'un terrible secret partagé entre elle et son agresseur, ou bien elle garde l'enfant tout en provoquant un scandale contre l'Église en révélant sa grossesse et l'identité de l'agresseur qui en est responsable.

Ce qui est notable, également, dans les propos de cette religieuse particulièrement bien informée du fait de son engagement, c'est que cette situation se produit « souvent ».

« Beaucoup d'hommes d'Église font souvent pression sur plusieurs femmes et jeunes filles pour entrer en relation sexuelle avec elles, et de plus, elles sont parfois mises en garde de ne rien dévoiler : dans le cas contraire leurs vivres seront coupés. Voici une illustration pour clarifier mon point de vue : j'ai entendu parler aussi d'un prêtre qui a exclu une religieuse de la communauté religieuse parce qu'elle refusait d'avoir une relation sexuelle avec lui. Selon moi, la violence qui se développe entre les prêtres et les femmes de l'Église a un effet sur la violence de certains conjoints à l'égard de leurs conjointes, et de certains hommes en position d'autorité à l'égard des femmes dans les milieux du travail ».

¹⁰² Nous parlons ici, évidemment, d'avortement dans le contexte culturel haïtien. Cet avortement est non seulement strictement interdit en Haïti, selon l'article 262 du Code pénal haïtien datant de 1835, mais aussi, vu une grande carence des conditions sanitaires qui existe dans ce pays, il est très dangereux pour toutes les femmes qui le pratiquent. D'ailleurs, Haïti a le plus fort taux de mortalité maternelle du continent américain, selon la journaliste française Agathe Logeart dans Le Nouvel Observateur, publié en 2014.

À nouveau, l'interviewée évoque ici une influence de la violence intra-ecclésiale sur la violence extra-ecclésiale.

Quand nous lui demandons : « qu'est-ce que cela lui fait de parler de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises haïtiennes aujourd'hui » ? Elle répond :

« À mon avis, je me sens attristée, le fait de parler de la violence masculine envers les femmes, parce que c'est une situation qui me fait garder un mauvais souvenir des femmes qui sont maltraitées par certains leaders religieux et certains conjoints en Haïti ».

Nous ne nous attendions pas à une telle réflexion. Celle-ci nous a étonnés.

Ensuite, nous lui demandons : « est-ce que le prêtre parlait des relations hommes-femmes ? Qu'est-ce qu'il en disait » ?

« D'après mon observation, le prêtre de ma paroisse disait souvent au sujet des relations hommes-femmes que le conjoint devait aimer et respecter sa conjointe. Il ajoutait que quand les textes bibliques mentionnaient que l'homme est le chef de la femme, il ne l'était qu'à travers l'amour et le respect envers elle ».

À nouveau, on évoque l'importance de la prédication, susceptible de légitimer la domination masculine sur les femmes. À cet égard, elle exprime comment elle conçoit le rôle des Églises face à la violence envers les femmes :

« Le rôle des Églises dans la situation des femmes en Haïti, selon moi, serait premièrement, de créer un espace de sorte que les femmes les plus vulnérables soient capables de partager leurs difficultés, leurs problèmes, et même de défendre leur autonomie, leur émancipation et leurs droits qui sont souvent bafoués. Deuxièmement, de recréer une ambiance dans laquelle les femmes peuvent participer aux décisions qui affectent leur propre vie tant sur le plan ecclésial que sur le plan social ».

« Selon moi, les Églises peuvent jouer ces rôles, à condition que les dirigeants principaux aient une volonté affirmée leur permettant de prononcer des paroles et en même temps des actions pour l'émancipation des femmes ».

Puis, nous lui demandons : « si vous aviez quelque chose à dire aux gens de votre Église en Haïti (hommes, femmes, membres du clergé et enfants), que leur diriez-vous au sujet des rapports hommes-femmes dans les Églises » ? Elle déclare :

« Je pense que les hommes doivent avoir un esprit de partage et de collaboration au lieu de domination et de contrôle, et ce, pour pouvoir réduire la violence masculine. Cela demande, selon moi, une certaine prise de conscience chez les hommes. J'estime que les femmes elles-mêmes doivent se solidariser entre elles, condition primordiale pour

combattre toutes les formes de violence et de discrimination masculine à leur égard. En ce qui a trait aux membres du clergé, je crois qu'ils doivent prêcher l'Évangile en parole et en action. Finalement, je trouve que les enfants doivent penser qu'ils ont les mêmes droits que tous les autres enfants, quelles que soient leur classe, leur race et leur couleur. D'après moi, cette égalité de droit, ils doivent tout d'abord l'apprendre de la part de leurs parents et de leurs instituteurs/institutrices, tant dans le milieu ecclésial que dans le milieu scolaire. En toute logique, un tel apprentissage ne serait possible chez les enfants que si les parents et les enseignant·es l'appliquent déjà dans leur vie quotidienne. Car les enfants apprennent beaucoup de leurs parents dans le foyer, et de leurs enseignant·es autant dans le milieu scolaire que dans le milieu ecclésial (à l'école du dimanche, par exemple) ».

Pour conclure, Odette interpelle les membres du clergé et la théologie :

« Mon dernier mot serait de dire aux membres du clergé qu'ils ont un grand rôle à jouer par rapport à la situation de la violence faite aux femmes. À mon avis, un nouveau discours théologique axé sur l'amour, le respect et l'égalité de droit entre les hommes et les femmes pourrait faire abaisser la violence masculine envers les femmes ».

2.3.3.1 Analyse de l'entretien avec Odette

Du début jusqu'à la fin de l'entretien, la répondante manifeste son enthousiasme pour participer à notre recherche. Elle est toujours à l'aise de répondre aux questions, ce qui reflète le fait que la violence masculine à l'égard des femmes l'a beaucoup préoccupée, et ce depuis longtemps. Son propos est fluide et cohérent. Pour elle, cette violence est multiple.

En tant que religieuse catholique, Odette montre comment la violence masculine intra-ecclésiale et extra-ecclésiale la préoccupe au point de s'engager en tant que *« formatrice d'un groupe de soutien pour les femmes de l'Église qui s'appelle : 'grwp fanm vanyan' qui veut dire groupe de femmes engagées »*. En effet, comme elle l'a mentionné, la majorité des femmes qui s'impliquent dans ce mouvement sont des victimes de la violence masculine. Elle profite des temps de formation pour sensibiliser les femmes, d'une part, à lever le voile face à toutes formes de violence masculine, d'autre part, à ne pas accepter cette violence comme une réalité dans le quotidien. Elle témoigne que son attente n'a pas été comblée, à cause de l'insécurité portant sur diverses formes d'oppressions. Toutefois, les femmes qui restent en Haïti continuent timidement le travail de formation et de soutien pour les victimes de la violence masculine.

2.3.3.2 Synthèse de l'entretien avec Odette

Les éléments à mettre en évidence sont les suivants. D'abord, elle mentionne la solidarité féminine, condition première pour lutter contre toute violence et toute discrimination masculine envers les femmes. Elle montre aussi comment les femmes gardent le silence face à la violence subie, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église. Elle indique cependant qu'elle a rencontré des obstacles à la résistance contre la violence masculine envers les femmes en Haïti et qu'elle a été obligée de quitter le pays, en raison des menaces reçues.

Du côté des pistes de solutions, Odette entrevoit un message d'émancipation pour les femmes non seulement par la parole, mais surtout par l'action, qui doit être véhiculé par les leaders religieux. Elle en appelle aussi au passage d'un esprit de domination et de contrôle à un esprit de partage et de collaboration des hommes vis-à-vis des femmes.

En fin de compte, dans la narration d'Odette, on entrevoit une certaine dynamique de domination masculine. Par exemple, la majorité des hommes en Haïti, selon l'interviewée, se considèrent souvent comme les seuls dominants et des maîtres ; tandis que, d'après eux, les femmes sont faibles et doivent être dominées, elles ne sont rien d'autre que des servantes. Qui plus est, la situation de domination masculine sur les femmes reste stable à travers les années et elle est même devenue un fait normal dans la société haïtienne. C'est en ce sens que la répondante exprime sa préoccupation de la nécessité d'un passage de la domination et du contrôle vers le partage et la collaboration entre les hommes et les femmes, afin de réduire la violence masculine.

En dépit de ce qui nous a frappés quand Odette incite la victime à désobéir au prêtre agresseur, nous nous questionnons : au-delà de cette incitation, quelle action pose-t-elle par rapport à cette violence ? Ne devrait-elle pas dénoncer ce prêtre-agresseur ? Nous observons qu'après ce récit, elle lance certaines opinions sur la situation de cette violence sexuelle. Elle dit ceci : *« c'est un cas qui arrive souvent dans l'Église où la jeune fille est tombée enceinte à cause d'un membre du clergé et ce dernier [...] fait pression sur elle pour faire un avortement pour que tout reste en secret »*. À notre avis, il semble qu'Odette garde le silence après le conseil qu'elle donne à la jeune fille et c'est un point qui nous paraît surprenant dans cet entretien. Toutefois, le fait qu'elle était formatrice d'un groupe de soutien pour les femmes victimes de la

violence masculine, le fait qu'elle affirme qu'il y a de la violence contre les femmes dans l'Église en Haïti et le fait qu'elle incite la jeune fille à désobéir au prêtre agresseur représente déjà une réaction et une prise de position éclairante pour notre compréhension de cette violence. Nous notons qu'elle n'est pas allée jusqu'au bout de son action en ne dénonçant pas le prêtre-agresseur.

2.3.4 Entretien avec Agnès

La répondante, qu'on va appeler Agnès, a 68 ans et un niveau d'éducation secondaire. Elle appartenait à l'Église catholique et habitait dans le département de l'Ouest entre 1948 et 1969. Elle est veuve depuis 2011. Elle a visité Montréal en 1969, le milieu l'a attirée et elle a décidé d'y rester. Elle est retournée en Haïti presque chaque année pour visiter ses parents et ses amies. Agnès a décidé de participer à l'enquête pour contribuer à améliorer la situation conséquente à la violence masculine envers les femmes. Avant même que nous entamions l'entretien, nous sentons qu'elle est à l'aise. La suite de ses propos nous aidera à comprendre pourquoi. De plus, elle nous fait sentir que l'important pour elle n'est pas la compensation que nous lui offrons, mais plutôt la prise de parole sur le sujet en question, malgré son attitude réservée.

Quand nous lui demandons : « comment résumeriez-vous votre expérience religieuse en Haïti » ? Elle affirme :

« Mon expérience religieuse en Haïti se résume ainsi : mes parents me forçaient à aller à l'église, j'étais obligée de mener une vie religieuse comme eux, allant depuis l'enfance jusqu'à l'âge d'adulte. À Montréal, je me suis mise à fréquenter une congrégation anglicane, parce que mon mari était anglican. Ainsi, mon expérience catholique n'a pas été profitable ».

Ce qui attire notre attention c'est le fait qu'en Haïti la répondante ne fréquentait pas l'Église par choix. Ce qui nous amène à demander : « aimez-vous aller à l'église ? Sinon pourquoi » ? Elle répond :

« Personnellement, je ne ressentais pas le désir de fréquenter l'Église catholique, parce que les hommes contrôlaient et dominaient tout. En général, les femmes se situaient dans les marges à travers les activités de cette institution. Je pense que cette position de domination masculine était une stratégie pour que les hommes exercent facilement toutes les formes de violence sur les femmes (violence sexuelle, violence physique, violence psychologique, etc.) Cette indifférence envers l'Église à laquelle j'appartenais se

manifeste depuis l'âge de l'enfance. Je me souviens que quand j'étais enfant, j'allais à l'église parce que je voulais être obéissante à mes parents, et quand je me suis mariée, j'y allais juste pour accompagner mon conjoint. À dire vrai, je ne me sens pas trop à l'aise dans un milieu où les relations entre les genres sont inévitables. Un tel sentiment est lié au fait que le prêtre m'a interdit de rentrer à l'Église une fois, peut-être à travers une autre question, je pourrai détailler cette histoire ».

La dernière remarque est intrigante. Par ailleurs, au moment où elle racontait ce qui précède, la répondante s'est exprimée avec un sentiment de froideur. Agnès n'est pas une personne très religieuse. Serait-ce dû aux nombreuses années passées au Québec ?

« Je crois que le fait d'être loin d'Haïti, ça a changé quelque chose dans ma compréhension de mon expérience religieuse. Je constate qu'ici à Montréal la violence est souvent déclarée, d'où qu'elle vienne, alors qu'en Haïti, la violence masculine à l'intérieur des Églises est souvent cachée ».

À cet instant, Agnès a changé de ton, parlant avec plus d'éloquence, quoiqu'avec une attitude toujours réservée. Sans tarder, nous lui demandons : « pourriez-vous me décrire comment s'organisaient les relations entre les hommes et les femmes dans la communauté chrétienne à laquelle vous apparteniez » ? Elle affirme :

« D'après mon observation, les relations entre les hommes et les femmes dans l'église à laquelle j'appartenais étaient inévitables. La majorité des hommes voulaient toujours dominer et contrôler les femmes. À l'église, la majorité d'entre elles avaient la charge de nettoyer la sacristie et de préparer l'autel, alors qu'au foyer, elles préparaient les repas, et s'occupaient des enfants, et c'est ce dernier rôle que j'ai joué durant presque toute ma vie conjugale. [Elle fait un mouvement de retrait et se tait durant quelques secondes]. Et je pense que les femmes doivent se mettre ensemble pour défendre leur droit et pour combattre toutes les formes de domination et de violence masculines dont elles sont victimes au quotidien tant dans la société que dans l'Église ».

Cette affirmation nous a étonnés. Puis elle raconte :

« Je trouve que l'Église catholique à laquelle j'appartenais en Haïti était vraiment un lieu de domination masculine envers les femmes. En effet, le prêtre enseignait souvent la soumission de la femme à l'homme. Il légitimait souvent cette soumission à travers certains écrits bibliques, tirés de l'épître de Paul. Selon mon expérience, les femmes n'étaient pas valorisées à l'intérieur de l'Église ; elles restaient presque en arrière-plan. Je pense qu'une telle domination masculine sur les femmes constitue un véritable problème dans ladite l'Église, et comme je l'ai déjà dit, les femmes doivent s'unir pour lutter contre cette domination ».

« Voici un exemple de la domination et de la violence masculine dans l'Église : je me souviens qu'à l'âge de douze ans, j'étais rentrée avec ma mère dans une église. Mais le

prêtre m'a interdit de rentrer à cause de l'habit que je portais, en me disant : 'tu n'es plus dans une vitrine, par conséquent tu ne peux pas rentrer à l'église'. J'ai pleuré amèrement et ma mère m'a dit : 'ne pleure pas ma fille, si le prêtre t'a simplement exhorté, c'est pour ton bien'. À ce moment-là, je me suis sentie violée verbalement, physiquement et psychologiquement' ».

Dans ce récit, Agnès fait référence à sa mère en qui elle n'a pas trouvé une alliée à cette occasion. En fait, l'expérience de violence intra-ecclésiale d'Agnès touche la relation entre Agnès et sa mère, ce que montre bien le récit suivant :

« Personnellement, j'ai été harcelée sexuellement par le curé de la paroisse à l'âge de 14 ans, mais j'ai pu résister face à cette agression et le curé n'a pas pu atteindre son but. Ce qui est étrange, il a porté plainte auprès de ma mère en lui disant que j'étais une enfant indisciplinée et insubordonnée. Alors ma mère, sans m'avoir écoutée, m'a battue pour manque de respect et de soumission à l'égard du prêtre. Alors que deux ans avant, il m'avait interdit de rentrer à l'église, parce que l'habit que je portais n'était pas approprié, comme j'ai déjà dit. Comment peut-on comprendre cette coïncidence ? Peut-être que j'ai été ciblée par lui à cause de ma beauté physique. Mais, je n'ai pas été la seule personne à subir la violence de ce prêtre-là. Par exemple, je peux vous dire que l'une de mes cousines qui était allée à cette église a été violée et battue par lui, après la messe, parce qu'elle résistait à ses avances sexuelles. Elle est tombée enceinte. Pour ne pas trop être critiquée par les gens de la communauté, elle a quitté le pays pour aller aux États-Unis ».

Si le comportement du prêtre est choquant vis-à-vis de cette jeune fille et de sa cousine, l'attitude de la mère nous paraît aussi frappante. Nous devons en tenir compte dans notre recherche.

Pour Agnès, et comme le suggère ce qui précède, la violence envers les femmes est omniprésente en Haïti : *« Je pense que la violence dans l'Église est souvent cachée, tandis que la violence sociale est rendue souvent publique. De toute façon, d'après les témoignages que j'ai reçus, ces deux violences se manifestent dans la vie de tous les jours »*. Mais alors, *« est-ce que vous voyez des signes de changement en ce moment »* ? Elle raconte :

« Je vois des signes de changement pour le respect des droits des femmes, parce que, pendant que j'ai visité l'année dernière, j'ai vu à la télévision qu'un groupe professionnel dans le domaine de l'éducation commençait à travailler sur un programme éducatif, familial, scolaire et religieux. Ce travail est basé sur un principe d'égalité des droits entre les hommes et les femmes ».

Nous lui demandons : *« pouvez-vous clarifier pour nous comment, selon vous, on pourrait réorienter l'éducation familiale, scolaire et religieuse »* ? Elle répond : *« Selon moi, on*

pourrait remanier l'éducation, familiale, scolaire et religieuse ; ce remaniement serait basé sur l'égalité des droits entre les hommes et les femmes afin de promouvoir le respect et les droits des femmes ». Ensuite, nous la questionnons : « qu'est-ce que ça vous fait d'en parler aujourd'hui » ? Elle affirme :

« Je pense que le fait de parler de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises haïtiennes, cela crée en moi, un sentiment de défolement. De plus, c'est aussi une occasion pour moi de libérer au maximum toutes mes émotions du passé au sujet de cette violence que j'ai vécue et observée en Haïti ».

Cette opinion nous surprend un peu, parce qu'Agnès est un peu réservée dans la narration de ses récits.

Puis, nous lui demandons : « en général, que pensez-vous du rôle des Églises dans la situation des femmes en Haïti » ? Elle déclare :

« Je crois que les Églises ont pour rôle d'apporter secours tant sur le plan ecclésial que social à toutes les personnes sans distinction de classes et de races. En plus, d'après moi, une priorité doit-être accordée aux personnes les plus vulnérables, en l'occurrence les femmes victimes de la violence masculine ».

C'est une réflexion intéressante, elle pourra nous aider au sujet des pistes d'intervention à propos de la situation des femmes les plus vulnérables dans les Églises. Ensuite, nous l'interrogeons : « si vous aviez quelque chose à dire aux gens de votre Église en Haïti (hommes, femmes, membres du clergé et enfants), que leur diriez-vous au sujet des rapports hommes-femmes dans les Églises » ? Elle répond :

« Tout d'abord, je crois que les hommes doivent faire un effort pour partager les tâches domestiques avec leurs conjointes afin de permettre à celles-ci d'être actives dans les milieux du travail et de pouvoir participer aux fonctions où l'on prend les décisions. Ensuite, je pense que les femmes doivent se battre pour ne pas se laisser abuser par les hommes, quel que soit leur statut, à travers les relations. Elles doivent savoir se défendre contre toutes les violences et les discriminations. Puis, je dirais que les membres du clergé doivent mettre en application ce qu'ils prêchent dans leurs vies quotidiennes. Puis, je dirais pour les enfants, ils ont besoin d'être toujours bienveillants les uns envers les autres. Ce qui implique que leurs parents et leurs enseignant·es (à l'Église et à l'école) doivent exprimer cette bienveillance dans les relations interpersonnelles ».

Finalement, nous lui demandons : « y a-t-il autre chose qu'on n'a pas mentionnée au cours de l'entretien et dont vous aimeriez parler » ? Elle déclare brièvement :

« Un passage de la domination masculine sur les femmes à la collaboration masculine à l'égard des femmes doit se faire, et cela dépend, d'après moi, d'un travail d'unité entre toutes les femmes de toutes les classes. Un tel passage en lien avec ce travail d'unité permettrait de déboucher sur des relations plus justes entre les hommes et les femmes ».

Après cette intervention, nous la remercions d'avoir participé à l'enquête.

2.3.4.1 Analyse de l'entretien avec Agnès

À travers cet entretien, Agnès montre différents cas où l'Église apparaît comme un lieu de domination masculine et comme un lieu propice à la manifestation de la violence sous de multiples formes (violence sexuelle, violence physique, violence psychologique, etc.) à l'égard des femmes. C'est un problème sérieux, au point où Agnès n'a aucun désir réel de fréquenter cette institution : *« je ne ressens pas le désir de fréquenter l'Église, parce que ce sont les hommes qui contrôlent et qui dominent tout »*. Elle souligne comment elle a été offensée par le prêtre de la paroisse. Selon ce dernier, l'habit que portait Agnès était inapproprié pour rentrer à l'église. Agnès n'avait que 12 ans à cette époque. Si la répondante avait été un garçon, le prêtre aurait-il agi de la même façon en lui disant *« tu n'es plus dans une vitrine, par conséquent tu ne peux rentrer à l'église »* ? Deux ans plus tard, ce même prêtre tentait d'agresser sexuellement cette même jeune fille, une tentative vouée à l'échec en raison de la résistance d'Agnès.

Par ailleurs, Agnès n'a pas été soutenue par sa mère, qui l'a plutôt battue parce qu'elle s'était prétendument montrée insoumise et désobéissante envers le prêtre. L'attitude de la mère n'est-elle pas complice face à cette tentative de violence sexuelle ? Une telle attitude n'est-elle pas liée à une croyance religieuse selon laquelle le prêtre est le représentant de Dieu ?

Agnès se montre peu attirée par la religion. Cette absence d'intérêt est vraisemblablement liée, d'une part, à l'agression qu'elle a subie à l'intérieur de l'église durant son enfance et à la réaction de sa mère. Elle semble, d'autre part, liée à la domination et à la violence masculine envers les autres femmes, une domination qui apparaît de multiples manières. Dans l'histoire de sa cousine qui a été battue et violentée sexuellement par le prêtre après la messe, on découvre une dynamique de pouvoir despotique et arbitraire. C'est ce qui motive Agnès à proposer aux femmes de se solidariser avec d'autres femmes pour défendre leurs droits et pour combattre les violences masculines dont elles sont victimes au quotidien,

tant dans la société (à la maison, au travail) que dans l'Église, afin de déboucher sur des rapports égaux entre les hommes et les femmes.

Comme nous l'avons déjà signalé précédemment, durant l'entretien, nous notons qu'Agnès est un peu réservée. Par exemple, après avoir distingué la violence sociale et la violence à l'intérieur de l'Église en affirmant que la première est souvent déclarée et la seconde est camouflée, elle marque un temps de silence. On voit bien que le fait de parler de violence masculine crée en elle un effet de défolement. Nous nous attendions à ce qu'elle nous raconte plusieurs histoires sur cette violence, ce qui ne fut pas le cas.

Du reste, au moment où elle parle des relations hommes-femmes, elle dit : *« D'après les hommes, à l'Église, les femmes devraient nettoyer la sacristie et préparer l'autel, et au foyer elles devraient préparer les repas et s'occuper des enfants, et c'est ce dernier rôle que j'ai joué durant presque toute ma vie de couple »*.

À ce moment précis, nous observons qu'elle marque un autre temps de silence, encore plus long. On se dit qu'elle va nous raconter des aspects de sa propre vie. Soudainement, elle ne fait qu'un commentaire sur les femmes en disant : *« Je pense que les femmes doivent se solidariser pour défendre leurs droits et pour combattre toute forme de domination et de violence masculines dont elles sont victimes au quotidien à la fois dans les milieux sociaux et dans les milieux ecclésiaux »*. Même si ce commentaire est pertinent, on voit bien qu'elle ne tient pas à s'étendre beaucoup sur son histoire personnelle. Est-ce la gêne ou la honte qui l'empêchent de le faire ? À noter qu'elle nous a déjà raconté l'expérience de violence vécue à l'église durant l'enfance. Il semble que, si elle a vécu une expérience de domination et de violence masculines durant son âge adulte, elle ne veut pas la dévoiler, c'est peut-être sa zone sensible. On ne peut ici que respecter la réserve d'Agnès sur le sujet. À cet égard, il paraît impossible de percer le secret de son silence. Mais, en dépit de tout, quoique peu nombreux, les récits qu'elle nous a racontés sont forts éclairants.

Par ailleurs, la répondante mentionne que les membres du clergé doivent appliquer ce qu'ils prêchent. Or, il nous semble que cette réflexion est un peu ambiguë, puisque souvent ces derniers mettent l'accent sur la domination masculine ou encore sur la supériorité de l'homme sur la femme. Si l'interviewée avait dit que les dirigeants des Églises doivent appliquer l'esprit

de partage, d'amour et d'unité que l'Évangile prône, ce serait plus éclairant pour notre compréhension. Cependant, il faut bien reconnaître que la répondante n'est pas en train de dire que les prêtres doivent dominer les femmes, même quand elle évoque l'idée que les membres du clergé doivent prêcher par l'exemple. Nous pensons qu'Agnès voit une contradiction entre ce que prêche l'Évangile (ce que les prêtres devraient annoncer) et ce qu'ils font et prêchent réellement. Elle témoigne d'une conscience de l'éthique évangélique comme éthique opposée à toute forme de domination et de violence.

2.3.4.2 Synthèse de l'entretien avec Agnès

Globalement, les éléments que nous voulons mettre en évidence sont les suivants : une domination masculine sur les femmes qui apparaît sous forme de violences multiples (sexuelle, physique, verbale, psychologique) ; l'indifférence d'Agnès envers l'Église à laquelle elle appartenait en Haïti depuis son enfance ; une prédication basée souvent sur la soumission de la femme à l'homme ; l'apparition d'une dynamique de pouvoir despotique et arbitraire du côté des agresseurs. Par exemple, l'une des cousines d'Agnès a été violée et battue par un prêtre après la messe, parce qu'elle résistait à ses avances.

Tout compte fait, Agnès décrit à la fois les relations hommes-femmes et la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. À propos des relations hommes-femmes, elle affirme notamment ceci : *« la majorité des hommes voulaient toujours dominer et contrôler les femmes ; en effet, selon eux, les femmes à l'Église devraient nettoyer la sacristie et préparer l'autel, et au foyer, elles devraient préparer les repas et s'occuper des enfants »*. Sur ce point, la répondante dit avoir vécu une expérience de domination masculine en occupant un rôle de second plan qu'elle a joué durant presque toute sa vie conjugale. En contrepartie, quand elle décrit la violence sexuelle dont sa cousine et elle-même ont été victimes à l'église, elle décrit un environnement où les victimes n'ont pas de recours : même la mère prend la partie du prêtre-agresseur.

En fin de compte, nous constatons dans cet entretien une dynamique de pouvoir despotique et arbitraire, en particulier de la part du prêtre. À notre avis, les facteurs qui encouragent la violence masculine à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église sont l'impunité de l'agresseur, la tolérance et la complicité des proches qui gardent le silence et répriment les

victimes à leur tour et le manque de résistance des personnes abusées. Ainsi, à notre sens, ces facteurs condamnent les victimes à rester sous l'emprise de leur agresseur et c'est ce qui perpétue précisément cette violence. De plus, on retrouve de nouveau une culture du silence liée à cette violence qui imprègne profondément les comportements des agresseurs, de l'entourage et même des victimes. Voilà globalement ce que nous apprenons de l'entretien d'Agnès.

2.3.4.2.1 Pistes de solutions dans les entretiens avec les femmes

Du côté des pistes de solutions, les personnes interviewées entendent : (1) la collaboration et la participation des hommes aux tâches domestiques afin d'aider les femmes à assumer des fonctions décisionnelles dans les milieux sociaux comme dans les milieux religieux ; (2) l'expression d'une certaine bienveillance dans les relations interpersonnelles entre les hommes et les femmes et les personnes en position d'autorité, tant sur le plan religieux que sur le plan familial, de manière que les enfants puissent suivre et appliquer ce modèle entre eux ; (3) la démonstration d'une conscience qui est opposée à toute forme de domination et de violence ; (4) l'importance de la lutte des femmes contre la domination et la violence masculine à l'intérieur des Églises et des foyers ; (5) la solidarité entre femmes pour défendre leurs droits et pour combattre toutes les formes de domination et de violence masculines dont elles sont victimes au quotidien, tant dans la société que dans l'Église ; (6) un engagement à attaquer de front la croyance accordée à certains « mythes » qui renforcent la domination et la violence masculines. Cependant, ce qui empêche l'existence d'une telle bienveillance dans ces relations, c'est, tout d'abord, un manque de conscience éthique évangélique, ensuite, une carence d'un partage équitable entre les hommes et les femmes au niveau des différentes tâches dans les Églises comme dans les foyers, enfin, la présence d'un esprit de domination masculine sur les femmes qui se manifeste sous forme de violences multiples que les enfants observent et reproduisent dans leur vie.

2.3.5 Synthèse des entretiens avec les 4 femmes

Dans cette synthèse, pour marquer les convergences et les divergences, nous prenons en compte, d'abord, l'expérience religieuse des répondantes en Haïti, la violence sociale et la violence intra-ecclésiale, en soulignant les sentiments ressentis quand les répondantes parlent de cette violence intra-ecclésiale, parce que cette situation, à notre avis, choque la sensibilité de

toutes les personnes croyantes. Ensuite, nous mettons en relief les facteurs de la violence contre les femmes dans les Églises, tels qu'identifiés par les femmes répondantes, ainsi que les propositions qu'elles adressent aux hommes et aux membres du clergé, le rôle qu'elles entrevoient pour les Églises dans l'amélioration de la situation des femmes et les relations que ces femmes répondantes espèrent entre les hommes et les femmes dans les communautés chrétiennes. Finalement, nous étayons les réactions et les prises de position des répondantes face à la violence masculine à l'égard des femmes et nous identifions des convergences et des divergences dans les entretiens avec les 4 femmes ayant trait aux limites de ceux-ci.

2.3.5.1 Expérience religieuse des répondantes en Haïti

Deux des 4 femmes interviewées disent avoir fait une expérience religieuse non profitable. Il s'agit de Micheline et d'Agnès et les deux ont donné les motifs de leur bilan. Le premier motif (formulé par Micheline) concerne le fait que toutes les tâches domestiques reposaient sur ses épaules et donc elle était trop fatiguée physiquement pour aller souvent à l'Église ; cela est déjà, selon ses propres termes, « une violence physique ». Le second motif (formulé par Agnès) concerne la domination exercée par la majorité des hommes sur la majorité des femmes dans la communauté. Cette domination est accentuée par la misogynie du prêtre et est teintée par une convoitise sexuelle qui débouche sur une agression sexuelle, épisode où Agnès ne reçoit aucun soutien de sa mère. Les actes d'agressions sont des actes de violence multiple : sexuelle, verbale, physique, psychologique et économique.

2.3.5.2 Violence sociale et violence intra-ecclésiale

Toutes les répondantes ont fait un lien entre la violence sociale et la violence intra-ecclésiale. Pour Micheline et pour Odette, la violence sociale se nourrit de la violence intra-ecclésiale. Selon Anita et Agnès, elles ont le même contenu (sexe, domination et exploitation) et elles se manifestent quotidiennement dans les églises comme dans les foyers. Fait notable, toutes les femmes interviewées affirment que la violence à l'intérieur de l'Église est courante et quotidienne.

2.3.5.3 Le sentiment ressenti du fait de parler aujourd'hui de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti.

Trois répondantes (Micheline, Anita et Agnès) sur 4 déclarent que le fait de parler de la violence masculine à l'égard des femmes dans les églises en Haïti provoque chez elles un sentiment de soulagement. Odette éprouve surtout de la tristesse en parlant de cette violence au cours de l'entretien, car le sujet lui rappelle des souvenirs douloureux.

2.3.5.4 La question de la violence contre les femmes dans les communautés chrétiennes en Haïti

Toutes les répondantes affirment que la violence contre les femmes à l'intérieur de l'Église est courante et quotidienne. Les récits abondent et composent un portrait choquant. Viols (Odette et sa cousine, récit d'Agnès, etc.), chantage afin d'obtenir des faveurs sexuelles (Micheline), agressions sexuelles contre des religieuses, marginalisation des victimes pouvant aller jusqu'à l'exil, pressions pour accepter un avortement (récit d'Odette), etc. Ces actes dénotent des dynamiques de pouvoir et de contrôle. Ces 4 entretiens nous dévoilent aussi d'autres aspects de la violence des hommes envers les femmes : cléricalisme, despotisme, hypocrisie du côté des agresseurs, isolement, humiliation, précarisation, dilemme moral et réduction au silence du côté des victimes. Nous nous posons les deux questions suivantes : comment un prêtre peut-il harceler sexuellement une paroissienne en toute impunité ? Qui lui a donné ce droit ?

2.3.5.5 Rôle des Églises dans la situation des femmes en Haïti

À propos du rôle des Églises pour lutter contre la violence à l'égard des femmes, les 4 répondantes interviewées insistent sur le rôle des prêtres et des pasteurs. C'est le cas, d'un côté, lorsque Micheline affirme que les Églises ont pour rôle d'exhorter les hommes à ne pas exercer de violence envers les femmes, mais plutôt à lutter contre cette violence. À cet effet, elle évoque une interprétation répandue de la lettre aux Éphésiens souvent évoquée dans la prédication. D'un autre côté, Anita, Odette et Agnès affirment que les Églises ont pour rôle de secourir en priorité les personnes les plus vulnérables (les femmes sont directement concernées ici) et de créer un espace pour que les femmes mènent leur vie dans la dignité et en toute liberté. Elles mentionnent la possibilité pour les femmes d'accéder aux postes de prises de décisions, car cela leur

permettraient d'améliorer leurs conditions de vie tant sur le plan ecclésial que sur le plan social. En évoquant le rôle des Églises dans la situation des femmes, les répondantes interpellent directement les membres du clergé (pasteur, prêtre et évêque). Cela attire notre attention sur la compréhension des femmes interviewées à propos du rôle des Églises et de celui des membres du clergé, car, selon elles, ces deux rôles sont interreliés.

2.3.5.6 Relations entre hommes-femmes dans les communautés chrétiennes

Au sujet des relations hommes-femmes dans les Églises et dans les foyers, toutes les participantes les considèrent comme inéquitables. Elles donnent de nombreux exemples pour appuyer leur critique. Agnès déclare que la majorité des femmes ont pour fonctions principales à l'Église de nettoyer la sacristie et de disposer les lieux pour le service du culte ; alors qu'au foyer, elles ne remplissent que les tâches domestiques, rôle qu'Agnès dit avoir joué durant presque toute sa vie conjugale. Dans cette perspective, nous comprenons que les relations hommes-femmes dans les Églises et dans les foyers sont empreintes de domination masculine qui s'exprime sous diverses formes. Cette domination est souvent empreinte de violences diverses (sexuelle, physique, verbale, psychologique et économique).

2.3.5.7 Réaction et prise de position des répondantes face à la violence masculine

Toutes les femmes interviewées ont pris position et ont réagi face à la violence masculine observée et vécue dans leurs églises respectives en Haïti. À ce sujet, le fait qu'elles acceptent de raconter leurs souvenirs est en soi une prise de position. Mais comment ont-elles réagi à la violence au moment où elle survenait ? En premier lieu, Micheline témoigne avoir porté plainte contre son conjoint qui l'avait expulsée de la maison. Même si on ne lui a pas rendu justice, elle a néanmoins surmonté la peur et brisé le silence. Elle a aussi refusé de recevoir une compensation de la part de son conjoint en s'en remettant à Dieu. Pour ce qui est d'Anita, elle a résisté au harcèlement sexuel du prêtre. Se butant à la résistance d'Anita, celui-ci a finalement accepté de lui livrer le document auquel elle avait droit. Odette oriente une jeune fille devenue enceinte du prêtre qui l'a agressée sexuellement. Elle lui dit de ne pas obéir au prêtre qui la presse de se faire avorter : « *tu ne sais pas si Dieu t'accordera une autre possibilité, tu dois refuser de le faire* ». En dernier lieu, malgré la pression de sa mère qui était du côté de

l'agresseur, Agnès a résisté à l'agression sexuelle du prêtre. Toutes les femmes interviewées ont été victimes de la violence masculine et y ont résisté d'une façon ou d'une autre.

2.3.5.8 Limites des entretiens avec les 4 femmes

D'une manière explicite, la dimension culturelle de la violence reste une limite des entretiens avec les répondantes. Il est vrai que l'une d'elles l'a légèrement évoquée dans son récit d'abus de pouvoir de la part du conjoint qui l'a expulsée de la maison après 18 ans de vie commune : « *J'ai porté plainte contre lui [conjoint] au tribunal, mais en Haïti, nous avons un problème culturel où le droit du mari prime sur celui de la femme* ». Ici, c'est explicite, la dimension culturelle qui serait, selon Micheline, un élément renforçant la domination masculine sur les femmes.

2.3.5.9 Limite des réactions des femmes

Il s'agit ici de spécifier les limites des réactions des femmes à l'époque des faits. Nous notons qu'elles réagissent face à la violence, mais pas assez pour acculer l'agresseur au pied du mur afin de transformer son attitude. En outre, à travers leurs réactions face à la violence, on peut entrevoir chez la majorité des répondantes un certain fatalisme, voire une certaine peur et un certain repli dans le silence. Ainsi, en réponse à son conjoint qui a voulu lui verser une compensation pour l'abus qu'il avait commis, Micheline nous dit : « *je lui ai répondu 'maintenant il est trop tard', la vie continue malgré tout* ». Ce fatalisme découle probablement de l'étendue de la violence au sein de la collectivité haïtienne, mais nous soupçonnons qu'il l'alimente aussi en confortant l'agresseur dans son attitude comportementale.

Un autre exemple à considérer est le cas de la religieuse Odette qui conseille et oriente la jeune fille devenue enceinte du prêtre en lui disant : « *'non, ce sera ton premier bébé, tu ne sais pas si Dieu t'accordera une autre possibilité, tu dois refuser de faire l'avortement, selon la demande du prêtre'* ». On a l'impression qu'après cette orientation, tout s'arrête là. Une question se pose. Pourquoi après un tel abus sexuel tout devrait-il s'arrêter là ? Pourquoi n'encourage-t-elle pas la jeune fille à dénoncer le prêtre ? À notre avis, dénoncer le prêtre serait un devoir non seulement religieux, mais civique.

2.4 Synthèse générale avec les 8 entretiens sélectionnés

À travers cette synthèse, nous présenterons deux grands points. Le premier point concerne les occurrences des épisodes de violence. Le second, celui des points saillants des entretiens sélectionnés.

2.4.1 Occurrences des épisodes de violence

Nous articulerons, au premier abord, les occurrences des épisodes de violence autour des 6 pôles structurels de la pratique¹⁰³ praxéologique : « qui, quoi, où, quand, comment et pourquoi » (Nadeau, 1987, p. 101). On s'intéresse à ces pôles parce qu'ils sont utiles pour le travail d'observation (études de terrain) ; ils nous aident à créer des liens entre les faits rapportés sur la violence masculine dans le but d'acquérir une nouvelle compréhension du phénomène étudié. Ensuite, à travers le nombre d'occurrences dans les verbatim retenus, nous construirons deux tableaux qui présenteront un portrait d'ensemble des différents groupes d'acteurs et d'actrices impliqués dans les épisodes de la violence en Haïti.

Pour une meilleure clarification de la section, nous notons deux points essentiels avant d'en arriver à la description des deux tableaux.

Le premier point porte sur le fait que le pôle « quand » n'est pas très développé dans tout ce qui est raconté par les personnes interviewées. Les violences¹⁰⁴ racontées semblent survenir à certaines périodes plutôt qu'à d'autres : par exemple, elles se seraient produites davantage la nuit que le jour, les jours de fête plutôt que les autres jours de l'année, durant l'adolescence plutôt qu'à l'âge d'adulte. Par ailleurs, ces violences semblent susceptibles de se manifester en tout temps. Cela est en soi déjà un fait notable. C'est aussi le cas sur le plan du temps chronologique : nous pouvons simplement rappeler que les faits rapportés surviennent entre 1986 et 2016. Les souvenirs partagés par les personnes interviewées concernent spécifiquement cette tranche d'années.

¹⁰³ La « pratique », c'est ici la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti.

¹⁰⁴ Ces violences sont majoritairement rapportées par des personnes âgées.

Le deuxième point concerne le pôle « pourquoi » que nous développerons dans la section 2.4.2.3.

Tableau 3 - Population occupée par branches d'activités et par sexes en pourcentage

	Violence sexuelle	violence Physique	violence psychologique	violence verbale	violence de stigmatisation	Violence économique
Agresseurs:						
membres						
du clergé : 16	14	1	3	—	6	2
Femmes						
victimes: 16	14	1	3	—	6	2
Lieu	Presbytère	Presbytère	Presbytère	Presbytère	Presbytère	Presbytère
	: 14	: 1	: 2	: -	: 4	: 2
	Assemblée	Assemblée	Assemblée	Assemblée	Assemblée	Assemblée
	: -	: -	: 1	: -	: 2	: -
Réaction de la victime	Résistance	Résistance	Résistance	Résistance	Résistance	Résistance
	: 4	: 1	: 1	: -	: 1	: 1
	Soumission	Soumission	Soumission	Soumission	Soumission	Soumission
	: 10	: -	: 4	: -	: 4	: 1
Réaction de l'entourage	Complice	Complice	Complice	Complice	Complice	Complice
	: 6	: 1	: 1	: -	: 2	: 1
	Silence	Silence	Silence	Silence	Silence	Silence
	: 6	: -	: 2	: -	: 2	: -
	Soutien	Soutien	Soutien	Soutien	Soutien	Soutien
	Solidarité	Solidarité	Solidarité	Solidarité	Solidarité	Solidarité
	: 2	: -	: -	: -	: 2	: 1

Tableau 4 - Occurrences des formes de violences impliquant des hommes laïcs et des femmes

	Violence sexuelle	violence Physique	violence psychologique	violence verbale	violence de stigmatisation	Violence économique
Agresseurs:						
laïcs : 11	2	6	3	4	—	2
Femmes						
victimes: 11	2	6	3	4	—	2
Lieu	École	École	École	École	École	École
	: 2	: -_	: -_	: -_	: -_	: -_
	Foyer	Foyer	Foyer	Foyer	Foyer	Foyer
	: -	: 6	: 3	: 6	: -	: 2
Réaction de la victime	Résistance	Résistance	Résistance	Résistance	Résistance	Résistance
	: 1	: 3	: 1	: 3	: -	: 1
	Soumission	Soumission	Soumission	Soumission	Soumission	Soumission
	: 1	: 3	: 2	: 3	: -	: 1
Réaction de l'entourage	Complice	Complice	Complice	Complice	Complice	Complice
	: 1	: 2	: 1	: 1	: -	: 1
	Silence	Silence	Silence	Silence	Silence	Silence
	: -_	: 3	: 1	: 3	: -_	: 1
	Soutien	Soutien	Soutien	Soutien	Soutien	Soutien
	Solidarité	Solidarité	Solidarité	Solidarité	Solidarité	Solidarité
	: 1	: 1	: -_	: 2	: -__	: -_

Le premier tableau¹⁰⁵ montre les occurrences de différentes formes de violence perpétrées par des membres du clergé (prêtres, pasteurs, évêques ou supérieurs en chef) envers des femmes. Le deuxième tableau fait état des relations empreintes de violence entre des hommes laïcs (professeurs¹⁰⁶, conjoints et juge) et des femmes (conjointes, étudiantes). Dans les 2 tableaux, nous enregistrons un total de 27 acteurs masculins qui exercent 44 cas de violence sur 27 femmes. Le nombre d'agresseurs cléricaux est de 16, et de 11 du côté des laïcs. Il faut bien reconnaître que comme dans toute recherche qualitative, et par conséquent, les chiffres¹⁰⁷ indiqués dans les deux tableaux ci-dessus sont statistiquement non significatifs, mais ils restent importants pour la recherche.

2.4.1.2 Quoi : explications sur les différentes formes de violence exercées par les acteurs à travers les rubriques des deux tableaux ci-dessus

2.4.1.2.1 Formes de violence exercées par les membres du clergé

Les formes de violence que les 16 agresseurs cléricaux exercent sur les femmes sont : 14 cas de violence sexuelle ; 1 cas de violence physique ; 3 cas de violence psychologique ; 6 cas de violence de stigmatisation, et 2 cas de violence économique, soit un total de 26 cas de violence.

2.4.1.2.2 Réactions des gens par rapport à la violence des membres du clergé

Huit victimes résistent à la violence des membres du clergé. Dix-huit gardent plutôt le silence face à cette violence. Dans 11 cas, l'entourage se montre complice de l'agresseur contre la victime. Dans 10 autres cas, l'entourage garde le silence face à la violence. Dans 5 cas, l'entourage apporte du soutien à la victime.

¹⁰⁵ Veuillez noter que les chiffres qui se trouvent à l'intérieur des tableaux signifient le nombre de fois.

¹⁰⁶ Notons dans les entretiens que les personnes interviewées ne font mention que des professeurs masculins.

¹⁰⁷ Nous marquons que les chiffres sont importants pour la recherche parce qu'ils nous permettent premièrement, de solliciter de l'information pertinente. Deuxièmement, de poser des questions supplémentaires sur la façon dont les participant·e·s se situent par rapport à une question bien déterminée.

2.4.1.2.3 Formes de violence exercées par les hommes laïcs

Les cas de violence que les onze acteurs laïcs exercent sur les femmes se distribuent ainsi : 2 cas de violence sexuelle, 6 cas de violence physique, 3 cas de violence psychologique, 4 cas de violence verbale et 2 cas de violence économique, soit un total de 17 cas de violence exercés par des hommes laïcs sur les femmes.

2.4.1.2.4 Réactions des gens par rapport à la violence des laïcs

Neuf victimes féminines résistent à la violence des hommes laïcs, tandis que 10 gardent le silence. Dans 6 cas, l'entourage réagit par la complicité avec l'agresseur. Dans 8 cas, l'entourage garde le silence par rapport à la violence, alors que dans 4 cas des personnes de l'entourage apportent du soutien à la victime.

2.4.1.2.5 Remarques sur les différentes formes de violence d'une dénomination à l'autre

Il est nécessaire de noter que cette thèse met l'accent sur une violence sociale qui s'articule à une violence religieuse. Nous avons remarqué, et cela grâce aux entrevues, que les deux types de violences se nourrissent mutuellement et qu'ils entraînent des effets similaires (voir la section 2.2.4 pour plus de détails).

Entre autres, si nous travaillons au niveau des laïcs d'une dénomination à l'autre, la domination et la violence masculine prennent des aspects presque identiques. Dans ce cas, la question de la structure ecclésiale ne se pose presque pas. Cependant, au niveau des membres du clergé, la domination et la violence masculine prennent des visages différents dépendamment de la dénomination.

Dans les entrevues, nous avons identifié que les comportements des femmes de la dénomination catholique diffèrent de ceux de la dénomination protestante.

Quelques raisons qui justifient certaines différences par rapport aux comportements des femmes d'une dénomination à l'autre.

- La façon dont les fidèles catholiques conçoivent les membres du clergé catholique par rapport à la vision des fidèles protestants vis-à-vis de leur propre clergé. De par son ordination, il existe autour du prêtre catholique une dimension sacrée qui entre en jeu, une dimension qui

tourne souvent autour du sexe. En effet, quand le prêtre catholique entre en relation sexuelle avec une femme, un tel acte est considéré comme une profanation parce que son célibat est sacré. Ce qui n'est pas vraiment le cas pour les membres des clergés protestant et anglican.

- La dimension de gestion administrative institutionnelle et hiérarchique concernant les formes de violence exercées par les membres du clergé catholique n'existe presque pas dans le camp des Églises protestantes et anglicanes. En outre, un groupe d'hommes du clergé catholique qui gèrent un groupe de femmes (les religieuses) décident de les mettre hors-jeu quand la situation devient inquiétante. On se souvient de l'histoire de certaines religieuses qui ont été violentées sexuellement, exilées, parfois même en groupe, par le dirigeant des membres de ce clergé. Il s'agit d'une particularité au niveau des formes de violence¹⁰⁸ exercées par les membres du clergé catholique.

Il y a d'autres exemples dans les entrevues qui justifient les différences observées au niveau des formes de violence exercées d'une dénomination à l'autre, parmi lesquels, nous notons :

- À l'âge de 12 ans, la répondante Agnès a été interdite, par le prêtre, d'entrée à l'église à cause de l'habit inapproprié qu'elle portait. Par la suite, elle pleurait, mais sa mère lui disait : « ne pleure pas ma fille, c'est pour ton bien ». Souvent dans les entrevues, nous remarquons qu'on ne remet pas en question ce que dit ou ce que fait un membre du clergé dans le camp catholique.

- Après que le pasteur a présenté sa fiancée à l'église, sur le coup de l'émotion, la maîtresse de ce dernier a présenté, devant les membres de la congrégation, les deux enfants qu'elle a eus de lui. Du coup, tous les fidèles réclamaient justice pour cette femme.

Si la mère d'Agnès et la maîtresse du pasteur avaient appartenu à une autre dénomination, nous pensons qu'elles auraient pu réagir autrement.

¹⁰⁸ Pour plus de détails sur les formes de violence exercées par les membres du clergé, voir l'entretien avec Romain au 2.2.2 de la thèse.

De toute évidence, d'une dénomination à l'autre, il existe des différences par rapport aux formes de violence exercées lorsque nous travaillons non pas au niveau des laïcs, mais plutôt au niveau des membres du clergé.

2.4.1.3 Qui : explications des deux groupes d'agresseurs cléricaux et laïcs

Qu'est-ce que ce classement nous révèle ? Tout d'abord, dans tout ce qui est rapporté, on constate qu'il y a chez les membres du clergé plus de cas de violence sexuelle que chez les laïcs, soit 14 contre 2 ; alors que les agresseurs laïcs exercent 6 fois plus de violence physique sur les femmes que les membres du clergé, soit 6 contre 1. Concernant la violence verbale, on note qu'on ne trouve pas de cas chez les membres du clergé, tandis que chez les laïcs, on enregistre 3 cas. Concernant la violence de stigmatisation, elle se manifeste seulement chez des membres du clergé. Pour ce qui est de la violence économique, on enregistre 2 cas chez les membres du clergé et 2 cas chez les hommes laïcs. En ce qui a trait à la violence psychologique, on trouve 3 cas de chaque côté.

Même si les chiffres des tableaux apportent un éclairage sur la violence des hommes envers les femmes, ils ne sont cependant pas statistiquement significatifs. Par conséquent, nous ne pouvons pas conclure qu'à partir de ces valeurs numériques les membres du clergé sont plus violents que les laïcs, ou vice-versa. De plus, nous ne pouvons pas généraliser les écarts entre les membres du clergé et les laïcs en termes de violence sexuelle, de violence de stigmatisation, de violence physique, de violence verbale, et de violence économique. Mais on peut se poser la question à savoir pourquoi il y a plus de cas de violence sexuelle chez les membres du clergé que chez les laïcs.

Notons que toutes ces formes de violences constituent des effets déclenchés par un ensemble de facteurs. Parmi eux, notons : le discours théologique patriarcal, la socialisation masculine, la culture (même si ce facteur est très peu développé dans les récits), la précarité économique, etc. Ces facteurs sont des déclencheurs des formes de violences exercées par les deux groupes d'acteurs. Cependant, chez les membres du clergé, on note que des facteurs déclencheurs s'ajoutent, tel le statut religieux ou encore le cléricalisme qui donne un sentiment de pouvoir que les laïcs n'ont pas, sans oublier le désir sexuel. À ce niveau, on voit apparaître une différence entre les groupes d'acteurs cléricaux et laïcs.

2.4.1.4 Où : les lieux où la violence masculine est exercée

On constate que la violence se manifeste souvent dans les lieux religieux, dans le presbytère, dans les lieux de culte, dans les écoles confessionnelles. On ne voit pas un pasteur ou un prêtre exercer de la violence sur une femme en pleine rue, au marché ou ailleurs, il utilise son espace intime et caché pour le faire. Donc, le principal lieu de la violence, c'est l'espace intime de l'agresseur.

Par exemple, pensons (1) à la femme qui est allée chercher un document officiel de l'Église, document auquel elle avait droit, au presbytère et en échange de quoi le prêtre sollicitait des faveurs sexuelles ; (2) au prêtre qui a eu un rapport sexuel non consenti avec une religieuse à l'intérieur de l'église. Cette pratique est confortée et maintenue par une croyance religieuse ; (3) à la jeune fille qui venait au presbytère pour demander au responsable religieux de l'assistance financière. Elle a été harcelée sexuellement par ce dernier. C'est toujours soit au presbytère, soit à l'église que beaucoup d'hommes en position de pouvoir, prêtre, pasteur, évêque, professeur de l'école, etc., cherchent à envahir sexuellement le corps de la femme, son espace intime, par la force ou la menace, et dans une perspective d'appropriation.

Le déplacement des femmes comme conséquences des violences : quand les victimes tombent enceintes, elles payent souvent un double prix, en prenant la route de l'exil et en gardant le silence. Nos sujets qualifient ces agresseurs de profiteurs et d'opportunistes. Cela s'applique au prêtre qui agresse sexuellement une fidèle venue au presbytère pour demander de l'assistance financière, comme à celui qui a eu un rapport sexuel non consenti avec une religieuse à l'intérieur de l'église. Ce qui frappe dans cette violence c'est le fait que l'espace religieux (presbytère, résidence du prêtre ou pasteur) n'est pas considéré comme un sanctuaire de protection, ou encore un lieu sécuritaire pour les femmes. C'est plutôt un lieu où les fidèles sont abusés, exploités et violentés sous des formes multiples. En se servant de cet espace intime, beaucoup de membres du clergé créent un sentiment d'insécurité chez les membres de l'Église. Cela aide à comprendre pourquoi certaines femmes rencontrées ont affirmé avoir cessé de fréquenter l'Église qu'elles considèrent désormais comme un lieu d'exploitation des femmes.

Qu'en est-il des foyers ? D'après ce qui est raconté, les foyers ne sont pas considérés non plus comme des sanctuaires de protection pour les femmes. En effet, beaucoup d'hommes

y invectivent ces dernières, les dévalorisent, les humilient à travers des reproches quotidiens. Ils hurlent après elles, ils prennent des décisions sans les consulter et parfois ils les battent même à mort. N'est-ce pas là une vie de misère et de souffrance que beaucoup de conjointes mènent dans leur foyer ? Ces espaces ne devraient-ils pas être des lieux de tranquillité pour les femmes, là où elles travaillent sans relâche pour le bien-être de leur famille ? Pourtant, dans ce lieu, elles doivent tout accepter pour survivre avec les enfants. Certaines n'ont pas même le droit de dire à leur conjoint ce qu'elles pensent. D'après de nombreux témoignages dans nos verbatim, certains hommes arrivent à tout contrôler, même la conscience de leurs victimes. On se souvient du conjoint qui a battu à mort sa conjointe au foyer pour une question de jalousie. Nous nous souvenons de la femme qui a été expulsée du foyer par son mari et qui porta plainte au tribunal contre ce dernier. Ainsi, dans ces cas, beaucoup de foyers et beaucoup d'églises ne sont pas des espaces de liberté ni d'émancipation pour les femmes ; ce sont plutôt des espaces de domination masculine sur les femmes, une domination qui se transforme souvent en violence qui s'exprime sous de multiples formes.

Nous venons d'expliquer les différents lieux où la violence masculine se produit et nous pouvons faire ressortir qu'en toute évidence, les espaces tels que les églises, les presbytères et les foyers sont des lieux d'insécurité, des espaces dangereux pour les femmes. De tels espaces sont considérés comme l'un des aspects du problème de la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti. Faut-il que ces femmes évitent de fréquenter ces endroits ?

2.4.1.5 Comment : points saillants des entretiens sélectionnés

Dans les 8 entretiens sélectionnés¹⁰⁹ (4 hommes et 4 femmes), nous retenons 3 points saillants qui pourraient nous aider à approfondir notre compréhension de la violence masculine à l'égard des femmes afin de mieux contribuer au changement social et religieux dans les Églises en Haïti.

2.4.1.5.1. Différents déterminants de la violence masculine envers les femmes, tels que mentionnés par les personnes interviewées retenues

¹⁰⁹ Nous rappelons que nous avons effectué 21 entretiens, soit 12 femmes et 9 hommes. En raison des répétitions d'un entretien à un autre, et qu'en raison des réponses laconiques à propos du sujet, nous avons décidé de sélectionner 8 d'entre eux qui sont les plus substantiels et les plus pertinents.

2.4.1.5.1.1 L'interprétation biblique :

- L'interprétation de beaucoup de prêtres et de pasteurs de certains énoncés pauliniens légitimant la domination masculine sur les femmes qui apparaît tantôt subtile, tantôt flagrante. Une telle interprétation par beaucoup de prêtres et de pasteurs devient souvent une incitation qui pousse les hommes de culture chrétienne à contrôler les femmes et à les considérer comme leurs subalternes.

2.4.1.5.1.2 Le statut du clergé :

- Une croyance religieuse qui incite les fidèles à obéir aveuglément aux membres du clergé, sous prétexte que ces derniers sont des représentants de Dieu. En effet, les entretiens contiennent une abondance de récits mettant en scène des communautés chrétiennes incapables de réagir aux abus de leurs pasteurs et des membres du clergé qui profitent de cette docilité pour se permettre des abus sexuels. Lorsque ces abus débouchent sur des grossesses, les femmes victimes paient un prix supplémentaire (exil par exemple) afin d'épargner les privilèges et la réputation du prêtre ou du pasteur fautif ainsi que la réputation de l'institution. Cependant, à travers cette abondance d'histoires sordides, quelques récits témoignent de réactions de résistances : dénonciation publique, intervention d'un autre membre du clergé ou d'une religieuse.

2.4.1.5.1.3 Les deux types de silence :

- Le silence à l'époque des faits rapportés, c'est-à-dire le silence quand on assistait autrefois à la violence masculine en Haïti ; et le silence (le laconisme) quand on s'exprime lors de l'entrevue, tant du côté des hommes que des femmes.

Le silence à l'époque des faits rapportés :

- Du côté des hommes, par exemple : le silence de l'évêque face à la violence d'un prêtre envers une religieuse ; le silence de Martial qui n'a rien dit quand la jeune fille avec qui il comptait se marier est tombée enceinte d'un pasteur ; le jeune homme qui s'est laissé imposer un mariage avec une fille qui est enceinte du pasteur.

- Du côté des femmes, les faits rapportés sont nombreux : les femmes missionnaires qui se sont résignées à l'exil collectif, en gardant le silence, par le pasteur supérieur de la

communauté, et cela à cause d'une agression qu'elles avaient subie par l'un des pasteurs de l'institution ; la religieuse qui s'est laissée expulser par l'évêque après avoir été harcelée par un prêtre de l'Église ; la mère qui a réprimandé sa fille parce qu'elle a dénoncé le prêtre ; les religieuses qui se sont laissées violenter sexuellement par les prêtres comme si cela était un fait normal, qui soi-disant, était lié à leur croyance religieuse ; la conjointe qui s'est laissée violenter verbalement par son mari « *je parle, ferme ta gueule, j'ai fini de parler qu'est-ce que tu as à dire, tu n'as pas le droit* » ; la femme qui s'est laissée torturer à mort par son conjoint (voir l'entretien avec Anita).

Le silence pendant l'entrevue, plusieurs années plus tard : le laconisme

- Du côté des hommes, par exemple : Romain, Martial et Patrick qui ont répondu à certaines questions avec laconisme, qui ont fait des arrêts et qui ont hésité à pénétrer dans leur monde intérieur, dans leur subjectivité pour nous raconter ce qu'ils ont vécu et observé à propos de cette violence ;

- du côté des femmes : Micheline qui a fait un arrêt et qui a marqué un moment de silence au début de son récit sur l'agression sexuelle du pasteur de son Église. Ce moment de silence semble impliquer une certaine crainte liée à sa croyance religieuse.

Dans l'ensemble, le silence au moment où la violence survient est beaucoup plus frappant chez les hommes que chez les femmes. Comme on le constate durant les faits rapportés à propos de cette violence, souvent, les hommes se trouvaient dans des situations où ils gardaient le silence, soit à cause de leur sentiment d'impuissance ou par peur, particulièrement pour un motif de préserver certains petits avantages économiques. Pour les femmes interviewées, c'est souvent l'inverse.

De plus, même pendant l'entretien, plusieurs répondants gardaient le silence et évitaient de parler de la violence qu'ils avaient observée et expérimentée, cherchant plutôt à émettre des opinions à propos de cette violence plutôt que d'aborder les faits. Quant aux femmes, la majorité d'entre elles sont beaucoup plus ouvertes pour raconter la violence qu'elles ont subie et vécue. En somme, d'un côté, les hommes ont tendance à garder davantage le silence face à cette violence et, majoritairement, les femmes en parlent plus. De l'autre côté, certes, il y a des

femmes qui font des arrêts en gardant le silence et qui hésitent pendant l'entretien, mais un tel comportement est plus fréquent chez les hommes.

2.4.1.5.1.4 Dans la continuité des déterminants, on peut noter aussi :

- L'impunité des agresseurs qui est alimentée par le silence et par la complicité des personnes mentionnées plus haut. Une telle impunité est un fait quotidien qui consolide la violence masculine à l'intérieur comme à l'extérieur des Églises en Haïti. Elle constitue l'un des facteurs et l'une des sources de pérennité de cette violence. On se pose la question : comment les agresseurs peuvent-ils violenter les femmes de diverses manières, en toute impunité, dans les Églises comme dans les familles ? Par exemple, le supérieur hiérarchique de l'église à laquelle Micheline appartenait qui avait expulsé le groupe de femmes missionnaires, le conjoint de Micheline et celui de sa sœur. De même, le pasteur qui met une femme dans une situation d'exil, dans la honte et qui détruit en même temps les projets de Martial en lui infligeant une blessure intérieure permanente.

- Le problème culturel que Micheline a soulevé en soulignant qu'en Haïti : « *le droit du mari prime sur celui de la femme* ». Voilà un déterminant potentiel de cette violence dont nous devons tenir compte dans cette recherche qualitative, même si la répondante l'a seulement évoqué.

- La violence subie dans l'enfance. Par exemple, Jérôme qui avait subi la violence physique d'un prêtre tout au début de sa jeunesse après qu'il se soit désisté de participer à la chorale de sa paroisse. De même, Agnès qui à l'âge de douze ans a été violentée par un prêtre verbalement, physiquement et psychologiquement, puis deux ans plus tard, harcelée sexuellement par ce même prêtre.

- Plusieurs conséquences des violences ressortent telles que le traumatisme dont Micheline a souffert de façon chronique après avoir été expulsée de la maison par son conjoint; la honte et la peur de plusieurs victimes, en particulier les deux jeunes filles qui ont été violentées sexuellement, l'une par un pasteur et l'autre par un prêtre, les deux étant obligées de quitter le pays pour aller vivre ailleurs.

2.4.2 Le lien entre la violence sociale et la violence intra-ecclésiale

Dans les récits des entretiens, l'interrelation entre la violence sociale et la violence intra-ecclésiale est frappante. Nous pouvons avancer l'idée que l'une renforce l'autre. Ces deux catégories de violence ont le même contenu (sexe, précarité économique, domination, exploitation, représentations mentales culturelles ou religieuses) et elles proviennent d'une même source, la légitimation de la domination masculine sur les femmes qui est justifiée, entre autres, par des discours théologiques aliénants fondés sur certains énoncés pauliniens.

Dans l'articulation entre violence religieuse et violence sociale, il convient de signaler que même si la majorité des personnes répondantes disent que la violence sociale se nourrit de la violence ecclésiale, les récits montrent bien que l'inverse est aussi vrai. Quand les gens de l'entourage maintiennent le silence face à la violence d'un membre du clergé envers ses fidèles, c'est parce qu'ils ont peur de perdre leurs privilèges et qu'ils veulent assurer leurs besoins économiques de base ; quand un prêtre veut profiter impunément d'une femme, c'est en raison de la situation de précarité économique de celle-ci. Ces exemples montrent que la violence sociale peut aussi alimenter la violence ecclésiale. Il s'agit d'un cercle vicieux où les deux se nourrissent mutuellement.

2.4.2.1 Pistes de solutions dans les entretiens retenus (4 hommes et 4 femmes)

Parmi les pistes de solutions dans les entretiens avec les femmes, citons :

- Un changement de discours biblique au sujet de la relation hommes-femmes doit se faire dans les Églises, pour déboucher sur une collaboration et sur la participation des hommes aux tâches domestiques, et sur la possibilité pour les femmes d'assumer des fonctions décisionnelles dans les milieux sociaux comme dans les milieux religieux.

- Un passage de discours de soumission des femmes aux hommes à un discours d'égalité entre les partenaires hommes-femmes, d'un discours théologique de domination masculine à un discours théologique basé sur un esprit de collaboration et de respect dans les relations hommes-femmes.

- L'élaboration d'un programme de sensibilisation pour les femmes et pour les hommes axés sur la lutte contre la violence faite aux femmes, tant sur le plan ecclésial que sur le plan social.

- L'engagement des femmes à résister à toute forme de violence masculine.
- L'union et la solidarité des femmes pour défendre leurs droits et pour combattre toute forme de domination et de violence masculines à l'intérieur des Églises et des foyers.
- La lutte en permanence des membres du clergé contre la violence masculine envers les femmes à travers une prédication à caractère égalitaire.
- L'expression de bienveillance dans les relations interpersonnelles entre les hommes et les femmes et les personnes en position d'autorité, tant sur le plan religieux que sur le plan familial, de manière que les enfants puissent suivre et appliquer ce modèle entre eux.
- Attaquer de front la croyance accordée à certains mythes ou tabous qui renforcent la domination et la violence masculines.
- Tel que décrit dans les récits des personnes interviewées, la mobilisation féministe par l'action de groupe de femmes cherchant tout d'abord à intervenir contre la violence envers les femmes ; ensuite à sensibiliser les décideurs ou les instances concernées à implanter certains changements souhaités ; puis, à présenter les principales revendications des femmes telles que le droit au travail, le droit à l'éducation et le droit à la santé ; finalement, construire des réseaux d'assistance œuvrant auprès des femmes victimes afin de pouvoir briser le silence concernant la violence masculine envers les femmes.
- La mobilisation de certains membres du clergé, soit en soutenant la mobilisation féministe, soit en mettant en place des activités de sensibilisation, soit en se dressant contre un agresseur. Par exemple, le prêtre qui critique sévèrement l'un de ses collègues qui exerce une agression sexuelle contre l'une de ses paroissiennes. La mobilisation des membres du clergé est un point important dans l'équation de la mobilisation féministe, tout comme elle l'est dans la domination masculine pour le moment.
- Une théologie qui facilite l'intégration des femmes dans les fonctions de décision relativement à une égalité de droit : droit au travail, à la sécurité, à la santé et droit à l'éducation. En d'autres termes, une théologie qui véhicule un discours d'émancipation et de libération où les femmes sont valorisées autant que les hommes dans les Églises comme dans les foyers.

- Des milieux institutionnels proactifs : par exemple ce collègue dont un enseignant est renvoyé quand il est démontré qu'il a harcelé sexuellement une élève.

- Une action à partir de la diaspora : par exemple, la religieuse de l'Église catholique qui a quitté Haïti à cause des menaces qu'elle a reçues par les militaires du régime de Raoul Cédras vers la fin de 1994. Même si elle ne pouvait pas continuer physiquement la lutte en Haïti avec les femmes, elle l'a fait à partir de ses contacts à travers des communications téléphoniques de façon hebdomadaire. Elle a continué à faire des échanges, à former des formatrices et à donner des suggestions et des recommandations pour l'avancement de la lutte contre la violence à l'égard des femmes dans les Églises et dans les milieux sociaux.

Ces pistes de solutions mettent en relief certains leviers de l'égalité : équité dans le partage des tâches domestiques, éducation et sensibilisation à la violence envers les femmes. Ces pistes constituent des faits concrets susceptibles de contribuer à neutraliser et à mettre en échec cette violence.

2.4.2.2 Rôles des Églises dans la situation des femmes haïtiennes

Pour ce qui est des rôles des Églises dans la consolidation de cette violence à l'égard des femmes, notons :

- Exhorter les hommes à ne pas exercer de violence envers les femmes et de les sensibiliser à lutter contre cette violence.
- Secourir, en priorité, les personnes vulnérables (les femmes victimes) et, simultanément, créer des milieux où les femmes pourraient mener une vie de dignité et de liberté.
- Faciliter l'accès des femmes à l'éducation afin qu'elles puissent participer aux décisions qui affectent leur propre vie sur les plans religieux et social.

2.4.2.3 Pourquoi : éléments qui nourrissent cette violence :

Parmi les éléments qui nourrissent cette violence, citons :

- L'interprétation de certains passages bibliques tels que Éph 5 : 23 : « *Car le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église, [...]* »
- 1 Pierre 3 : 1-2, 5-6 :

« Vous, de même, femmes, soyez soumises à vos maris, afin que, même si quelques-uns refusent de croire à la Parole, ils soient gagnés, sans paroles, par la conduite de leurs femmes, en considérant votre conduite pure, respectueuse [...] C'est ainsi qu'autrefois se paraient les saintes femmes qui espéraient en Dieu, étant soumises à leurs maris : telle Sara, qui obéissait à Abraham, l'appelant son seigneur [...] »

- 1 Co 11 : 7-9 :

« L'homme, lui, ne doit pas se voiler la tête : il est l'image et la gloire de Dieu ; mais la femme est la gloire de l'homme. Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. Et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme ».

- Rm 13 : 1-2 : *« [...] Car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui. Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu ».*

Selon ce qui est raconté, tous ces textes sont utilisés par les membres du clergé pour légitimer la domination masculine sur les femmes, une domination qui se manifeste souvent sous diverses formes de violence.

- Le cléricalisme : on ne s'oppose pas à un prêtre, on ne critique pas un prêtre, car c'est l'homme de Dieu. Ainsi, un tel cléricalisme conforte des actes de violence dénotant des dynamismes de pouvoir lié au despotisme, à l'autoritarisme, à l'hypocrisie et à la complicité.

- Le silence de l'entourage des victimes. Un tel silence s'explique, d'une part, par le respect pour l'homme de Dieu et, d'autre part, par la peur des conséquences pratiques, puisque les gens, en majorité, ont peur de perdre leurs privilèges ; ils veulent assurer leurs besoins économiques¹¹⁰ de base et pour cette raison, ils gardent souvent le silence face à la violence que les victimes subissent.

- La complicité institutionnelle chez les membres du clergé, particulièrement chez les supérieurs ou les évêques, puisque ces derniers auraient suffisamment de pouvoir et d'autorité pour faire justice aux victimes, mais pour des raisons que nous avons déjà soulignées précédemment cela n'est pas le cas.

¹¹⁰ Il s'agit ici de besoins économiques, aggravés par la pauvreté.

- La vulnérabilité économique et la croyance religieuse des femmes victimes de violence, leur impuissance et, de par leur position de subalterne par rapport aux hommes, l'impunité des agresseurs et la violence subie dans l'enfance.

Conclusion

Après avoir analysé les récits de vie des huit personnes sélectionnées (4 hommes et 4 femmes) parmi les vingt et une entrevues semi-dirigées effectuées sur le sujet de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti, nous avons une meilleure compréhension de cette violence.

Parmi les éléments qui facilitent cette compréhension, nous mentionnons :

- Un manque de volonté chez beaucoup d'hommes cléricaux et laïcs pour favoriser l'intégration des femmes dans des fonctions décisionnelles, ce qui pourrait contribuer à transformer la théologie patriarcale en un discours à caractère égalitaire et libérateur pour les hommes et pour les femmes, et, en même temps, délégitimer la domination masculine sur les femmes, ce qui constitue un problème sérieux à l'intérieur des Églises, selon les dires des personnes interviewées.

- Plusieurs hommes, en particulier les cléricaux, n'ont presque aucune intention d'améliorer la situation des femmes victimes de violence. Au contraire, ils profitent de leur statut religieux pour exercer toutes formes de violence sur celles-ci. Or, d'après ce qui est raconté, ils légitiment la domination masculine sur les femmes à partir de leur prédication basée sur certains énoncés pauliniens. Par conséquent, ils pourraient aussi contribuer à déconstruire ces prédications afin de créer un espace permettant aux femmes de prendre leur destin en main. En effet, selon certaines répondantes, les hommes cléricaux devraient prêcher par l'exemple.

- La plupart des hommes interviewés évitent de parler d'eux-mêmes au sujet de la violence qu'ils ont subie ou exercée en Haïti. Ils préfèrent émettre des opinions et faire des commentaires à propos des autres acteurs ou actrices qui sont impliquée·s dans des épisodes impliquant cette violence. C'est un point sur lequel il nous faudra revenir.

- On remarque un manque de courage chez beaucoup de femmes pour dénoncer les agresseurs jusqu'au bout afin que, selon la loi en vigueur, ces derniers soient sanctionnés pour

les fautes commises. Des répondantes présentent certains points qui peuvent limiter les agresseurs à commettre des actes violents, à savoir : 1) dénoncer les agresseurs, 2) construire une chaîne de solidarité pour les confronter afin de déboucher sur une égalité de droit, 3) s'entraider, non seulement pour résister contre toutes formes de violence, mais aussi pour revendiquer le droit d'intégration des femmes dans des fonctions décisionnelles qui concerne leur propre vie, dans le présent comme dans le futur, 4) mener un combat pour délégitimer la domination masculine sur les femmes dans les Églises comme dans les foyers.

Tous ces éléments nous outillent pour une meilleure compréhension de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. À ce stade, il est important de penser à problématiser le phénomène de la violence en prenant appui sur certaines études effectuées, notamment, celle de Jean-Guy Nadeau sur la question de la problématisation, afin d'orienter la suite de la recherche.

Chapitre 3

Problématisation de la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti

Introduction

Ce chapitre porte sur la problématisation de la situation globale de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. La problématisation constitue l'une des composantes de la méthode praxéologique¹¹¹. Comme le propose Nadeau, elle est considérée comme un premier niveau d'analyse effectuée à partir de cinq fonctions d'élaboration. Cette analyse débouche sur une étude des causes, des motivations et des facteurs clés de cette violence. À partir de là, nous montrerons les facteurs retenus qui reviendront dans l'interprétation, le deuxième niveau d'analyse.

Ce chapitre a ainsi pour but d'analyser, à partir des cinq fonctions d'élaboration, la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti ; de traiter des causes et des motivations de la violence masculine à l'égard des femmes ; et d'identifier les facteurs retenus de la violence masculine.

3.1. Les fonctions d'élaboration

Les cinq fonctions d'élaboration font partie de la méthode de la praxéologie, selon le théologien pratique Jean-Guy Nadeau (1987, p. 79). Elles sont considérées comme les cinq moments visant à saisir sous différents aspects le phénomène observé (Nadeau, 1987, p. 79-85, voir aussi Garber, 2006, p. 1).

Les cinq fonctions outillent pour effectuer un premier niveau d'analyse. Elles sont les suivantes :

- Le sens de la réalité matérielle
- Le devenir personnel

¹¹¹ À noter que la méthode de la praxéologie contient cinq étapes: Observation, problématisation, interprétation, intervention et prospective (Nadeau, 1987, p. 102, voir aussi Jean-Marc Barreau, 2008, p. 40).

- Le devenir collectif
- L'éthique sous-jacente aux pratiques racontées
- La relation à Dieu (Nadeau, 1987, p. 79).

3.1.1 Le sens de la réalité matérielle

Ce que nous avons entendu des récits de vie des personnes interviewées c'est, entre autres, qu'il y a beaucoup de femmes qui ont non seulement vécu de la souffrance, mais qui ont aussi de la difficulté à en parler et de la difficulté à y mettre fin.

Nous pensons à la jeune femme qui après avoir résisté aux avances sexuelles du prêtre, a été battue et violée par ce dernier. Peu de temps après, elle est tombée enceinte et elle a été obligée de quitter le pays pour éviter toute stigmatisation par les gens de la communauté. Elle subit une double souffrance, elle garde le silence et elle prend le chemin de l'exil.

Nous pensons aussi à la femme qui après avoir vécu 18 ans avec son conjoint a été mise à la porte par lui. Peu de temps après, il a vendu la maison sans lui donner un sou¹¹². Elle tentait de porter plainte contre ce conjoint injuste au tribunal, il n'y avait aucun résultat puisque le juge était du côté de son conjoint. Elle avait essayé de résister à cette violence, mais c'était en vain en raison de la solidarité masculine.

Ces deux femmes non seulement ont vécu de la souffrance, mais aussi elles n'ont reçu aucun support des gens de l'entourage et elles ont été dans l'incapacité d'y mettre un terme.

C'est ainsi que nous voulons analyser la violence, en tant que réalité matérielle¹¹³ à travers les témoignages des personnes interviewées. Nous remarquons que cette violence masculine est une violence sociale qui reproduit en partie la violence intra-ecclésiale, et vice versa. Elle se manifeste dans l'espace intime et caché de l'agresseur tant sur le plan religieux que sur le plan social. Selon ce qui est raconté, il s'agit d'une violence multiple qui se présente comme l'effet d'un ensemble de composantes telles que : la socialisation masculine, la

¹¹² À noter que dans le récit, après un certain temps, le conjoint a offert à sa conjointe une somme de 7000.00 \$, mais celle-ci l'avait refusée.

¹¹³ On comprend le sens de la réalité matérielle de la violence quand par exemple le prêtre bat et viole la jeune fille, le conjoint bat sa conjointe dans le foyer durant la nuit.

complicité entre les hommes, l'impunité des agresseurs, la culture, le cléricalisme¹¹⁴, la domination masculine, la tolérance envers la violence masculine, la précarité économique, la croyance religieuse, la théologie patriarcale, la soumission et le silence des femmes, la résistance à la violence et la solidarité avec les femmes.

3.1.2 Le devenir personnel

Le devenir personnel constitue, selon Nadeau, un enjeu que les pratiques ne sauraient négliger, puisque « c'est toujours à travers l'expérience que s'élabore la personnalité humaine », dit-il (Nadeau, 1987, p. 81). C'est ce qui nous pousse à sélectionner certaines personnes qui sont impliquées dans les épisodes de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti, en vue de chercher à comprendre les causes et les motivations de cette violence.

Dans la fonction d'élaboration du devenir personnel, nous choisissons deux acteurs et deux actrices dont les parcours sont particulièrement pertinents en ce qui concerne la question du devenir individuel.

Parmi les acteurs, il s'agit d'un homme laïc et un membre du clergé et parmi les actrices, il s'agit d'une femme et d'une religieuse.

Premier acteur : il est question d'un jeune homme qui réagit avec soumission après que son pasteur lui ait imposé de se marier avec une jeune fille tombée enceinte de ce dernier. Le jeune homme a accepté de se marier avec elle, mais peu de temps après, il a divorcé. On suppose que ce jeune homme était malheureux, parce que ce n'était pas son propre choix. On se pose la question suivante : que se serait-il passé si ce jeune homme avait agi autrement, par exemple s'il avait dit au pasteur : « pasteur ce n'est pas possible, je ne peux pas me marier avec une personne que je ne connais pas » ? Peut-être, connaissant le contexte haïtien, que ce membre du clergé aurait pu lui faire perdre ses petits avantages économiques. Que se serait-il passé s'il avait décidé de dénoncer le pasteur avec l'idée d'abandonner la congrégation et de se joindre à une autre ? Il aurait non seulement montré une résistance à la violence du pasteur, mais il aurait aussi fait preuve d'une solidarité avec les femmes.

¹¹⁴ À noter que le cléricalisme (statut religieux) donne aux membres du clergé un sentiment de pouvoir (pouvoir symbolique) et de contrôle sur le corps de la victime, un sentiment que les hommes laïcs n'ont pas.

Nous pensons que la réaction de soumission d'une victime face à la violence subie n'est pas une bonne décision pour son devenir personnel à long terme.

Deuxième acteur : il est question d'un pasteur (76 ans) qui, après la mort de sa conjointe, a décidé de se remarier avec une jeune fille de 19 ans qui fréquentait son église. Précisons que ce pasteur avait déjà une « maîtresse¹¹⁵ » (concubine) avec qui il avait eu deux enfants, une affaire restée voilée au sein de la congrégation (pour des détails, voir la section 2.2.2).

La question que l'on se pose est la suivante : qu'est-ce qui motive le pasteur à se marier avec une jeune fille au lieu de sa maîtresse ? Pourquoi ne désirait-il pas se marier avec celle-ci ? Nous ne pensons pas que ce soit seulement une question reliée à la beauté et à la jeunesse de la jeune fille, mais il nous semble qu'une question de sentiment de domination et de contrôle pourrait entrer en jeu. Cet homme a un statut religieux privilégié par la culture et par la théologie patriarcale. Il suppose déjà que les membres de la congrégation vont se soumettre à sa décision et faire preuve de tolérance par rapport à son comportement injuste à l'égard de sa maîtresse, parce qu'il se croit être le représentant de Dieu, un clerc, un homme inattaquable et jouissant d'une impunité. Toutefois, exceptionnellement, ce ne fut pas le cas, puisque presque tous les membres de sa congrégation se sont opposés à sa décision après que la maîtresse ait décidé de dévoiler l'affaire publiquement. Les membres de sa congrégation ont résisté, cette fois-ci, face à cette injustice que nous pouvons attribuer à une violence psychologique, voire à une violence économique, puisque la maîtresse a enfanté de lui deux enfants qui auront toujours un statut adultérin¹¹⁶.

Dans une telle circonstance, le pasteur est troublé en tant que membre du clergé parce que les membres de sa congrégation ont remis en question sa propre autorité.

Finalement, ce qu'on voit apparaître ici, c'est qu'au départ, le pasteur pensait avoir le contrôle des fidèles, mais, à la fin du récit, il se rend compte que ce n'est pas le cas. Cette perte de contrôle du côté du dominant pourrait être une piste de réflexion pour l'intervention.

¹¹⁵ À noter que dans le contexte haïtien on utilise le mot « maîtresse » au lieu de concubine.

¹¹⁶ À noter que le statut de l'enfant adultérin sera développé dans la première section du chapitre 4, plus précisément, dans la section 4.1.1.4.

Première actrice : il s'agit d'une jeune fille qui se laisse violenter par le prêtre de son église pour des raisons économiques. On peut se poser la question suivante : cette jeune fille ne pouvait-elle pas demander l'assistance du prêtre sans se laisser violenter puisque ce dernier reçoit souvent de l'aide pour les gens qui sont dans le besoin ? Autrement dit, malgré son besoin d'assistance alimentaire ou financière, ne pouvait-elle pas résister aux avances sexuelles du prêtre ? Ce qui entre en jeu ici, ce n'est pas seulement la précarité économique de la jeune fille, mais un complexe de croyance religieuse, de culture et de discours théologique patriarcal qui auraient pu l'influencer à se laisser violenter par ce membre du clergé.

On pourrait penser que sa réaction de soumission à la violence du prêtre a fait perdre à la jeune fille sa dignité et son intégrité personnelle.

Deuxième actrice : il s'agit d'une religieuse qui a porté plainte auprès du supérieur hiérarchique contre un prêtre qui l'a violentée sexuellement au presbytère, mais, au lieu de trouver justice, elle a été expulsée de la communauté par le supérieur. Pourquoi la religieuse n'a-t-elle pas résisté à cette expulsion ? Pourquoi ne s'est-elle pas rendue auprès d'autres instances sociales pour dénoncer la violence subie ? On peut entrevoir plusieurs raisons : la croyance religieuse, la tolérance envers la violence masculine, la culture, la théologie patriarcale, etc. À travers le cheminement personnel de la religieuse, on peut remarquer qu'au début elle a résisté, mais, à la fin, elle s'est résignée et s'est soumise. Ce genre de soumission pourrait avoir un grand impact sur l'émancipation, l'autonomie financière et la libération des femmes comme groupe. C'est un point sur lequel il faudra revenir.

À partir des cheminements personnels de ces quatre personnages sélectionnés, nous relevons trois points :

- la réaction de soumission à la violence masculine n'est pas une bonne décision pour la victime, puisqu'elle risque de perdre sa dignité et son intégrité personnelle ;
- la domination masculine a une limite quand elle fait face à une résistance de la part de la victime et à la solidarité des gens de l'entourage de celle-ci ;
- la non-persistance de la résistance contre la violence masculine est un grand défi à relever pour la libération, l'émancipation et l'autonomie des femmes.

3.1.3 Devenir collectif

Le devenir collectif, comme son nom l'indique, s'attache aux relations collectives ou aux dimensions qui concernent les groupes. Dans le cas de nos entrevues, nous identifions trois groupes respectifs, à savoir les membres du clergé, les hommes laïcs et les femmes.

3.1.3.1 Le groupe des membres du clergé et celui des hommes laïcs

De prime abord, nous notons une différence entre le groupe des membres du clergé et celui des hommes laïcs. Le facteur spécifique du statut religieux (particulièrement dans un contexte de cléricalisme) donne aux membres du clergé, comme nous l'avons déjà souligné plus haut, un sentiment supplémentaire de pouvoir (pouvoir symbolique) et de contrôle sur les femmes que les hommes laïcs n'ont pas.

Par contre, ces deux groupes ont des points communs au niveau des rapports avec les femmes. À l'évidence, d'après ce qui nous a été raconté, ils exercent sur les femmes une violence multiple qui est l'effet d'un certain nombre de facteurs : la socialisation et la complicité masculine, l'impunité des agresseurs, la domination masculine, la culture, la théologie patriarcale et la précarité économique.

Du côté du groupe des membres du clergé, on a constaté une socialisation spécifique liée à la complicité de certains supérieurs hiérarchiques dans les cas de violence exercée par un membre du clergé.

Du côté des hommes laïcs, on se souvient du groupe d'hommes laïcs¹¹⁷ qui font front commun (socialisation et complicité masculine) contre la femme qui a été expulsée de la maison par son conjoint et dont le fils a été sévèrement puni après avoir voulu la défendre.

Il s'agit ici d'une socialisation du groupe d'hommes cléricaux et laïcs qui s'exerce dans la complicité en vue de préserver la domination et la violence masculine envers les femmes.

¹¹⁷ Il s'agit ici du conjoint et du juge du tribunal. Il est évident qu'il y a eu des pourparlers entre le conjoint et le juge. Il y a implicitement eu un mouvement de solidarité masculine entre ces deux hommes. Peut-être que d'autres hommes de l'instance juridique ont-ils aussi été impliqués dans cette affaire pour convaincre le juge de prononcer un verdict au profit de l'agresseur.

3.1.3.2 Le groupe des femmes

D'après ce ressort des entrevues, plusieurs femmes se sont regroupées en association, soit pour aider les démunis, soit pour supporter d'autres femmes victimes de violence. On se souvient des religieuses qui ont été chassées de la communauté par le supérieur après avoir été harcelées par un pasteur alors qu'elles prenaient soin des gens démunis de la communauté. On se souvient aussi des organisations de femmes qui interviennent contre la violence faite aux femmes et qui défendent certaines revendications des femmes telles que le droit au travail, à la santé ou à l'éducation.

En ce qui concerne le « devenir collectif », l'idée à dégager des trois groupes par rapport à la violence masculine est qu'il existe une socialisation de complicité chez les hommes cléricaux et laïcs. Nous pensons que le but d'une telle socialisation et de complicité consiste non seulement à protéger l'impunité des agresseurs et à sanctionner les victimes, mais aussi à préserver la domination masculine sur les femmes. Au contraire, nous constatons chez beaucoup de groupes de femmes une forme de solidarité à travers leur socialisation pour améliorer la situation des femmes qui subissent la violence masculine dans les Églises comme dans les foyers. Nous entrevoyons qu'il existe un contraste remarquable entre les groupes des hommes (cléricaux et laïcs) et ceux des femmes qui nous pousse à faire l'hypothèse suivante : si les femmes socialisent entre elles dans un esprit de solidarité, en vue de réduire la violence masculine, les groupes des hommes cléricaux et laïcs socialisent dans la complicité pour préserver la domination masculine qui se transforme souvent en violences multiples, selon ce que nous en révèle le contenu des entrevues.

3.1.4 Éthique sous-jacente aux pratiques racontées

À travers tout ce qui est raconté, nous réalisons qu'on ne s'oppose pas au cléricalisme, on ne le critique presque pas, puisque cela deviendrait à critiquer un groupe d'hommes qui représentent Dieu. D'ailleurs, il est déjà mal vu pour un fidèle de critiquer (encore plus de dénoncer) un membre du clergé qui pose un acte violent et répréhensible. Nous nous souvenons de la fille de douze ans qui a été insultée par le prêtre de la paroisse à cause de son habillement, qui a pleuré à cause de cette insulte, mais à qui sa mère dit : « *Ne pleure pas ma fille, si le prêtre t'a simplement exhorté, c'est pour ton bien* ». Deux ans plus tard, quand cette même fille est

harcelée sexuellement par le même prêtre et qu'elle s'approche de sa mère pour lui faire part du harcèlement sexuel, elle reçoit une réprimande sévère. On voit ici que cette femme a non seulement une attitude de soumission et de tolérance vis-à-vis la violence du prêtre, mais elle protège aussi son impunité et renforce la domination de ce dernier.

Cet exemple nous montre aussi que pour la mère, le prêtre est l'homme de Dieu et que tout ce qu'il fait est convenable, mais il n'en va pas toujours ainsi. En réalité, on voit des femmes qui cherchent à affaiblir cette domination en s'y opposant, quelle que soit la forme prise alors par la violence masculine. La pertinence de cette remarque réside dans le fait que si la réaction de complicité, de soumission et de tolérance des femmes à la violence incite l'agresseur à perpétrer ses actes d'agression, leur réaction de résistance à cette même violence le fait hésiter ou se replier.

Rappelons-nous aussi de la femme harcelée sexuellement par un prêtre au presbytère. Quand ce dernier commence à la caresser, sur-le-champ, elle lui dit : « *Mon père, je ne vous comprends pas [...]* » Certes, dans la plupart des cas, pour des raisons de croyance religieuse selon laquelle les membres du clergé sont considérés comme une sorte d'intermédiaire entre Dieu et les humains, et aussi pour des raisons de précarité économique, beaucoup de femmes victimes font preuve d'un manque de courage et de détermination pour dénoncer au grand jour les agresseurs. Toutefois, on voit quand même qu'il y a une minorité de femmes qui résistent et qui tiennent à dénoncer les agresseurs pour mettre un terme à la violence subie et en même temps pour protéger les autres.

3.1.5 Relation à Dieu

La relation à Dieu, plus précisément, la relation personnelle à Dieu, dans les témoignages recueillis, n'est presque pas mentionnée d'une manière explicite. Il est vrai qu'on fait parfois référence soit à Dieu dans une situation d'injustice, soit à certains textes bibliques où l'on cite certains personnages comme Christ, Jésus et Dieu, mais dans les faits, on ne voit pas une intimité réelle qui se manifeste entre les chrétiens et Dieu. Il apparaît qu'une telle relation personnelle à Dieu n'est pas une priorité pour certains membres du clergé et certains fidèles. Les aspects qui apparaissent le plus sont les suivants : la domination masculine sur la femme, la culture, le cléricalisme, l'impunité des agresseurs, la complicité entre les hommes, la précarité

économique, la solidarité avec les femmes, la soumission et le silence des femmes, la tolérance envers la violence masculine, etc. Certes, tous ces aspects sont présents dans la dimension plurielle de la violence sociale et ecclésiale.

Pourtant, dans un pays comme Haïti, qui est marqué par la violence, la pauvreté économique et la misère, Dieu devrait être le premier recours de ces chrétiens. Quoiqu'il en soit, dans tout ce qui est rapporté nous n'observons pas cette préoccupation. Ces hommes cléricaux et laïcs sont tellement préoccupés par la dimension multiple de la violence sociale et ecclésiale que le sujet de la relation à Dieu devient une affaire secondaire. De toute manière, c'est un besoin qui ne s'exprime pas à travers leur comportement.

Cependant, même si le sujet de la relation personnelle à Dieu est très peu évoqué dans ce qui est raconté, celui de la relation collective, qui est basée sur le respect de l'ordre établi par ce Dieu, est remarquable. Dans cette perspective, on se souvient du membre du clergé qui prêche au sujet des rapports hommes-femmes et qui véhicule l'énoncé paulinien : « [...] *le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église* [...] »¹¹⁸ et « [...] *il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui* »¹¹⁹. Il apparaît, à travers cet ordre établi en termes de relation collective à Dieu, que la femme en particulier se trouve dans une situation relationnelle de dépendance et de soumission au lieu d'une situation relationnelle de solidarité, de liberté et d'émancipation. Par conséquent, un tel aspect nous pousse à réfléchir sur une intervention pastorale libératrice et d'émancipation et ce, pour le bien-être des femmes de façon inclusive.

3.2 Les causes et les motivations de la violence masculine envers les femmes en Haïti

3.2.1 Les réactions de résistance des victimes au sujet de la violence cléricale et laïc en Haïti

Selon les récits entendus, beaucoup de femmes résistent ouvertement à la violence masculine. Certaines portent plainte contre les agresseurs, soit auprès des secoureurs, soit auprès

¹¹⁸ Éph 5 : 23

¹¹⁹ Ro 13 :1 ; Nadeau & al., 2012, p. 22

de certaines instances juridiques. D'autres se défendent elles-mêmes sur-le-champ contre l'agresseur. On se souvient de la victime qui se déprend du prêtre agresseur pour appeler une proche à l'aide. Ou encore de la conjointe portant plainte contre son conjoint qui l'avait expulsée de la maison. Ces femmes victimes démontrent une certaine fermeté pour affirmer leur dignité face aux violences qu'elles subissent. Elles pensent que ces actes de violence sont insupportables et inacceptables. Il faut du courage pour y résister.

Nous présentons ici quelques causes et motivations de résistance des victimes face à la violence des membres du clergé :

- Le courage de préserver la dignité et l'intégrité personnelle par rapport à la violence masculine, puisque selon ce qui est dit, les femmes et les hommes partagent la même nature humaine et par conséquent, les deux doivent avoir les mêmes droits.

- le courage de perdre les petits avantages dispensés par l'agresseur, qu'il soit membre du clergé ou laïc.

Tous ces facteurs montrent qu'il existe un groupe de femmes qui veut contribuer à l'émancipation et à l'autonomie des femmes victimes de violence masculine, ce qui indique une solidarité féministe.

3.2.2 Les réactions de soutien et de solidarité de l'entourage

Rappelons-nous que les gens de l'entourage ne ferment pas toujours les yeux face aux victimes de violence subie par des membres du clergé. Devant les faits, ils se solidarisent parfois entre eux pour les supporter. Parmi ces gens, mentionnons quelques exemples :

- Les fidèles d'une congrégation criaient d'une seule voix, « *justice* » !
- Un religieux secourant une jeune fille harcelée sexuellement par un autre membre du clergé ;
- la religieuse qui conseille à la jeune fille de ne pas se faire avorter et donc de désobéir au prêtre.

Il en est de même pour les victimes de violence de la part des laïcs. Il existe aussi certaines personnes de l'entourage qui leur apportent un soutien. Nous nous souvenons du directeur du collège catholique qui a rendu justice à la jeune fille victime de harcèlement sexuel

en révoquant le professeur responsable. Nous avons vu aussi des parents qui ont accompagné leur fille harcelée sexuellement par son professeur. On enregistre ainsi quelques réactions de soutien des gens de la communauté avec les victimes de la violence exercée par les laïcs.

Il faut noter que les deux tableaux de la section 2.4.1 indiquent que les réactions de solidarité des gens de l'entourage sont moins nombreuses que celles de complicité : soit un total de 9 réactions de solidarité contre 17 réactions de complicité. Malgré tout, il y a des personnes de la communauté qui s'impliquent dans la prise en charge des victimes de diverses formes de violences.

Qu'en est-il des réactions de soumission des victimes de violence et des causes de cette violence ? Ces deux questions vont être développées dans les lignes qui suivent.

3.2.3 Les réactions de soumission des victimes et les causes de cette violence

Nous expliquons les réactions de soumission de la part des victimes et les causes de cette violence à travers les exemples suivants :

- Les jeunes femmes qui se laissent violenter par des membres du clergé, par précarité économique, ou par l'intériorisation de la subordination féminine liée à la croyance religieuse.

- Les femmes religieuses qui ont été expulsées par le chef hiérarchique alors qu'elles avaient été harcelées par un prêtre. La soumission de ces femmes face à cette expulsion est liée à la théologie patriarcale.

- La conjointe ne réplique pas aux reproches humiliants de son conjoint à cause de sa dépendance économique et d'un sentiment d'impuissance qui est lié à une dimension culturelle.

Du reste, ces comportements indiquent une certaine tolérance envers la violence masculine.

Il faut noter que selon les 2 tableaux de la problématique mentionnés dans la section 2.4.1, les réactions de soumission des femmes aux membres du clergé sont bien plus nombreuses que celles aux laïcs. Par exemple, sur 14 femmes qui sont violentées sexuellement par les membres du clergé, il y en a 10 qui se soumettent et 4 qui résistent ; alors que du côté des laïcs, sur 2 femmes, il y a 1 qui cède et 1 qui résiste. Il y a un écart entre les réactions de soumission des femmes vis-à-vis de la violence des membres du clergé et celles par rapport à la violence

des laïcs. En d'autres mots, les femmes résistent moins à la violence sexuelle des prêtres qu'à celle des laïcs. C'est ce qui explique que le cléricalisme donne un sentiment de pouvoir (pouvoir symbolique) et de contrôle que les hommes laïcs n'ont pas – ou moins.

3.2.4 Les causes de complicité des membres du clergé

Qu'est-ce qui motive les supérieurs hiérarchiques à garantir l'impunité des agresseurs cléricaux et à sanctionner les victimes ? Alors qu'ils ont le devoir en tant que bergers¹²⁰ de rendre justice à qui de droit, ils décident plutôt de faire un autre choix qui va dans le sens de leur propre intérêt. C'est le cas du pasteur en chef expulsant un groupe de religieuses qui ont été agressées sexuellement par un membre du clergé de sa juridiction. Ainsi, en protégeant l'impunité de l'agresseur, les supérieurs religieux se protègent eux-mêmes, parce que ces derniers emploient une stratégie pour voiler leur propre agression sexuelle sur les fidèles de la communauté.

Sanctionner les victimes et privilégier les agresseurs dénote d'une complicité et une solidarité masculine. Une telle démarche va manifestement à l'encontre de l'éthique évangélique. Pour aggraver les choses, les agresseurs continuent d'exercer leur ministère en toute impunité. Ces membres du clergé ne sont-ils pas des agresseurs qui profitent de l'environnement religieux et qui jouent ainsi directement le rôle de complices dans cette situation en vue de maintenir la domination masculine sur les femmes ? Une telle complicité, quoique tacite, est institutionnalisée à la manière d'une loi non écrite et elle constitue un facteur de violence masculine envers les femmes dans les Églises en Haïti.

3.2.5 Les causes du silence des laïcs face à la violence des membres du clergé

Dans bon nombre de récits rapportés, il apparaît clairement que les gens de l'entourage auraient un rôle à jouer pour supporter la victime. Or, ce n'est pas toujours le cas. En effet, beaucoup d'entre eux ont une certaine crainte relative à leur croyance religieuse ou à la préservation de certains privilèges - sociaux et économiques – accordés par un membre du clergé pour la survie de la famille. Ainsi, la mère qui ne dit rien au prêtre qui a harcelé sexuellement sa fille, mais au contraire elle la réprimande pour l'avoir dénoncé. Songeons aussi à ce jeune

¹²⁰ Le mot berger veut dire ici : « Pasteur des âmes, prêtre, le bon berger » (Berger, 2017, p. 243).

homme qui, d'un côté, garde le silence par rapport à la violence que subit sa fiancée de la part d'un membre du clergé et, d'autre part, se résigne en silence alors que ce clerc détruit son propre projet de mariage avec cette jeune fille.

Ainsi, les facteurs principaux qui poussent les gens à garder la soumission et le silence face à la violence subie constituent une insécurité économique et sociale ainsi qu'une croyance religieuse selon laquelle un prêtre ou un pasteur de par ses fonctions est considéré comme un homme de Dieu. À ce titre, il est donc inattaquable. Toute cette soumission et ce silence indiquent, de part et d'autre, une certaine tolérance envers la violence masculine.

Qu'en est-il de la dimension culturelle et de la prédication inégalitaire ?

3.2.6 D'autres causes de la violence masculine

La dimension culturelle¹²¹ et la prédication inégalitaire constituent deux aspects qui motivent certains hommes à exercer la violence sur les femmes. Sur le plan social, nous nous souvenons des hommes qui hurlent sur leurs femmes en disant : « *je parle, ferme ta gueule, j'ai fini de parler qu'est-ce que tu as à dire, tu n'as pas le droit* ». À travers cette violence verbale, nous voyons se profiler l'aspect culturel¹²² de la problématique, comme cela a déjà été souligné dans l'état des lieux de la recherche¹²³ : c'est une dimension qui fait de l'homme un dominant et de la femme une dominée. Sur le plan religieux, souvenons-nous du membre du clergé qui a battu et violé la jeune femme de sa paroisse. Tout cela nous porte à croire que la dimension culturelle et la théologie patriarcale basée sur une prédication inégalitaire sont deux motivations de la violence masculine.

¹²¹ À noter que c'est d'une façon presque implicite nous considérons la dimension culturelle comme élément qui motive les hommes à exercer la violence à l'égard des femmes, car explicitement une telle dimension est quasi absente.

¹²² Dans tout ce qui est raconté, la dimension culturelle a été très peu évoquée. Celle-ci est uniquement mentionnée par une victime de la violence masculine en Haïti. C'est pour nous révélateur en raison du fait que ce n'est pas un homme, mais plutôt une femme victime qui a fait référence à cette dimension du problème.

¹²³ Voir la section 1.2.1.1 pour plus de détails.

3.2.7 Quelques éléments récurrents à travers les récits

Parmi les éléments qui reviennent régulièrement dans les récits, citons les suivants :

- Les différentes formes de violence exercées par des membres du clergé et des laïcs se produisent généralement dans un espace intime et caché. Cependant, du côté des laïcs, il y a des hommes qui crient après leurs conjointes ou les battent et parfois même à mort. Donc, nous pouvons dire que la dimension cachée est plus fréquente chez les membres du clergé que chez les laïcs ;

- la violence sexuelle est souvent associée à d'autres formes de violence, par exemple, la violence de stigmatisation, la violence psychologique, la violence physique, la violence économique, etc.

- les victimes et les gens de l'entourage tolèrent souvent la violence masculine tout en restant silencieux ;

- les supérieurs hiérarchiques et les autres membres du clergé socialisent entre eux dans la complicité pour maintenir la domination et la violence masculine ;

- beaucoup de femmes se solidarisent entre elles pour réduire la domination et la violence masculines ; alors que la majorité des hommes se solidarisent pour la maintenir ;

- la lecture patriarcale de la bible garantit la domination masculine sur les femmes ;

- la croyance religieuse pousse souvent les victimes de violence et les gens de l'entourage à écarter toute réaction de résistance vis-à-vis la violence masculine ;

- par contre, la résistance des victimes face à la violence masculine peut provoquer une certaine réduction de celle-ci. On se souvient de la conjointe qui a mis un terme à la relation conjugale avec son conjoint après que ce dernier l'ait violentée physiquement. On a vu aussi la femme qui résiste au prêtre qui veut la harceler sexuellement en lui disant que « [...] *ce n'est pas pour cela que je suis venue* ». Finalement, nous estimons qu'une telle résistance peut être expliquée par un élan de courage et de bravoure de la victime face à cette violence.

Tous ces facteurs récurrents montrent que la violence masculine envers les femmes dans les Églises est une situation complexe.

3.3 Les facteurs clés de la violence masculine

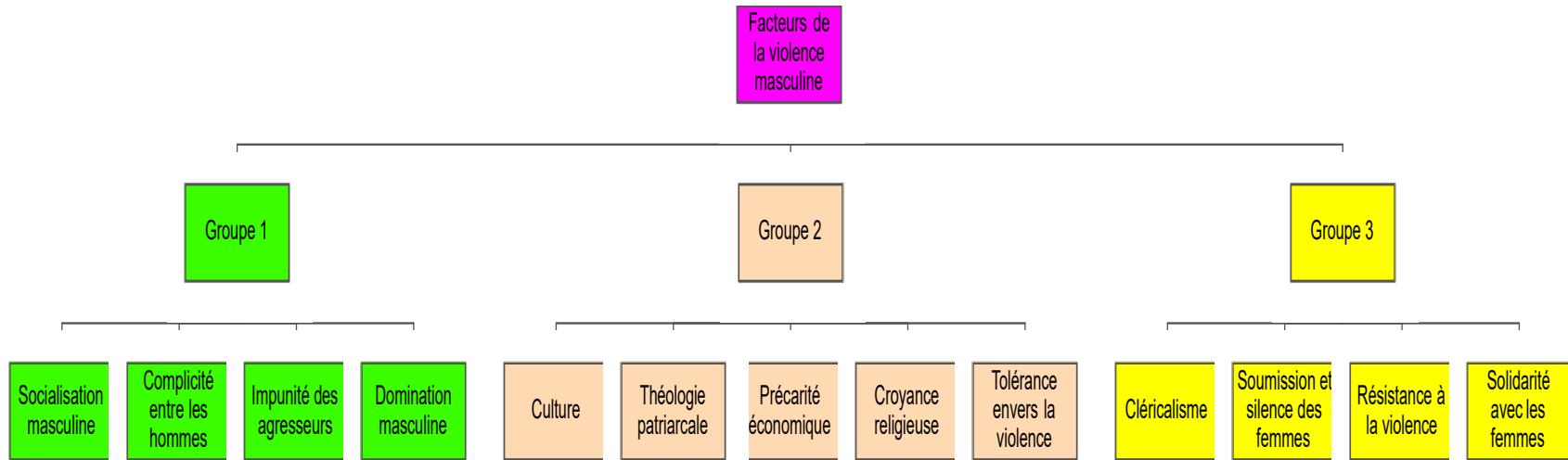


Figure I - Facteurs de la violence masculine

Selon la figure I, les facteurs clés de la violence masculine sont les suivants : la socialisation masculine, la complicité entre les hommes, l'impunité des agresseurs, la domination masculine, la culture, la théologie patriarcale, la précarité économique, la croyance religieuse, la tolérance envers la violence, le cléricalisme, la soumission et le silence des femmes, la résistance à la violence et la solidarité avec les femmes.

3.3.1 Analyse de la carte

3.3.1.1 Premier groupe

Le premier groupe est composé de socialisation masculine, la complicité entre les hommes, l'impunité des agresseurs et la domination masculine. Dans ce groupe, il s'agit d'un groupe d'hommes unis dans la complicité, à la fois pour protéger l'impunité des agresseurs et pour maintenir la domination masculine sur les femmes (voir la section 2.2.2). D'après ce qui est dit dans les récits des entrevues, il est évident que ces 4 facteurs du premier groupe perdurent et nourrissent la violence masculine envers les femmes dans les familles et dans les Églises en Haïti.

3.3.1.2 Deuxième groupe

Le groupe 2 est composé de la culture, la théologie patriarcale, la précarité économique, la croyance religieuse et la tolérance envers la violence. Selon ce qui est dit dans les récits, si la culture fait de l'homme un dominant, la théologie patriarcale renforce une telle conception. Ce qui implique que la culture et la théologie patriarcale privilégient l'homme par rapport à la femme.

Par ailleurs, il faut bien reconnaître que la culture ne renforce pas seulement la domination masculine, mais qu'elle peut aussi provoquer une certaine tolérance chez les femmes envers la violence masculine, surtout celles qui sont en précarité économique et celles qui ont une croyance religieuse selon laquelle le prêtre est le représentant de Dieu. Dans une certaine mesure, on peut évoquer l'idée que la culture crée de l'espace pour que les hommes socialisent dans la complicité en vue de maintenir la domination masculine tout en protégeant les agresseurs. Sur ce point, on peut entrevoir que le deuxième groupe est en lien direct avec le premier groupe.

3.3.1.3 Troisième groupe

Le troisième groupe est composé du cléricalisme, la soumission et le silence des femmes, la résistance à la violence et la solidarité avec les femmes. Il est question d'un groupe d'hommes qui profitent de leur statut religieux (le cléricalisme) et qui imposent une attitude de soumission et de silence aux femmes à leur égard. Cependant, selon ce qui est dit dans les récits, on peut aussi trouver un groupe d'hommes minoritaires qui non seulement résistent à la violence contre

les femmes, mais aussi qui sont solidaires avec les femmes dans la lutte pour leur émancipation et leur autonomie.

3.3.1.4 Résumé de l'analyse des facteurs de la violence masculine

En résumé, dans la figure I, on peut noter que tous les facteurs sont liés entre eux. Ces derniers se divisent en trois groupes.

Les liens entre ces facteurs peuvent s'expliquer de la façon suivante :

- la culture et la théologie patriarcale qui, par rapport aux femmes, privilégient les hommes qui en profitent à travers une socialisation favorisant la complicité entre eux afin de maintenir la domination et la violence masculine en toute impunité ;

- les femmes, en raison de leur précarité économique et de leur croyance religieuse, gardent souvent le silence et tolèrent la violence masculine en participant de façon consciente ou inconsciente à l'impunité des agresseurs cléricaux et laïcs ;

- le cléricalisme espère toujours voir la soumission et le silence des femmes à son égard.

Voilà les liens des treize facteurs-clés qui alimentent la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. Ces facteurs-clés sont tous liés entre eux. Parmi ces treize facteurs, nous en retenons cinq qui figurent dans la carte ci-dessous :

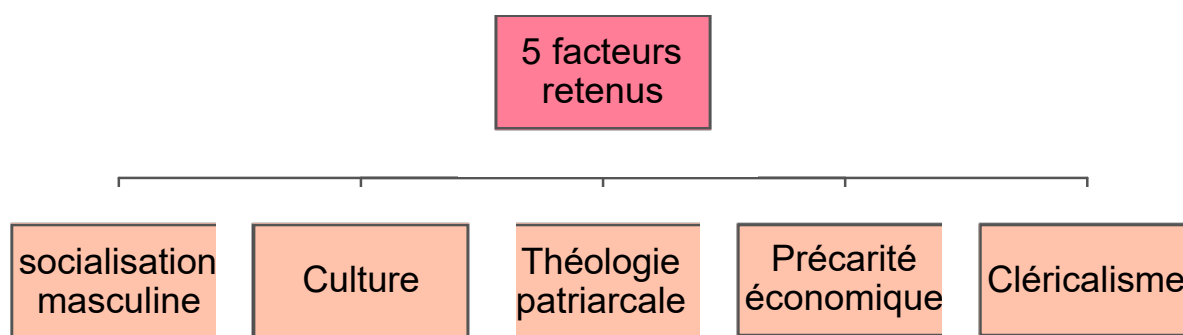


Figure II - Les cinq facteurs retenus

Il est à noter que ces cinq facteurs retenus seront repris dans le chapitre d'interprétation.

Conclusion

Après avoir problématisé la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti, ce qui est un premier niveau d'analyse à partir des cinq fonctions d'élaboration, il ressort un certain nombre d'éléments à travers lesquels on a identifié les causes, les motivations et les treize facteurs-clés qui alimentent cette violence masculine. Parmi ces treize facteurs, nous retenons, pour le second niveau d'analyse, cinq d'entre eux qui sont les suivants : la socialisation masculine, la culture, la théologie patriarcale, la précarité économique et le cléricalisme.

À partir de ce premier niveau d'analyse, nous retenons plusieurs éléments nous permettant d'avoir une nouvelle compréhension sur le phénomène que nous explorons.

Parmi les éléments appris, nous citons :

- la violence masculine comme réalité matérielle considérée, d'une part, en tant qu'une violence sociale qui reproduit la violence ecclésiale et vice versa, d'autre part, en tant qu'une violence multiple et complexe ;

- le cléricalisme qui entretient un sentiment de pouvoir (pouvoir symbolique) et de contrôle sur les fidèles peut se voir imposer une limite grâce à la résistance et à la solidarité des victimes et des gens de l'entourage. C'est dans ce sens qu'on pourrait se rapprocher d'une éthique évangélique, c'est-à-dire d'un rapport plus juste entre les hommes et les femmes ;

- L'endurance de la résistance des femmes contre la violence masculine est un grand défi non seulement pour leur dignité et leur intégrité, mais aussi pour leur émancipation, leur autonomie et leur libération ;

- le groupe des membres du clergé et celui des hommes laïcs, privilégiés de la culture et de la théologie patriarcale, sont considérés comme des groupes qui souvent se socialisent dans la complicité pour maintenir la domination et la violence masculine ; alors que le groupe des femmes souvent se socialise dans la solidarité pour réduire la violence masculine à l'égard des femmes ;

- les gens de l'entourage réagissent souvent avec complicité envers les agresseurs et ils sont plus solidaires avec ces derniers qu'avec les femmes victimes de violence masculine ;

- même au niveau de la relation à Dieu sur le plan collectif, les hommes sont toujours dans une situation dominante et de supériorité, alors que les femmes se trouvent dans une situation de domination et de soumission ;

- l'existence d'un groupe minoritaire de membres du clergé qui résiste à la violence masculine à l'égard des femmes et qui exprime sa solidarité avec celles-ci.

Au bout du compte, les cinq facteurs retenus vont revenir dans l'interprétation pour une analyse de second niveau à partir d'auteur·e·s du domaine des sciences humaines.

Chapitre 4

Herméneutique interdisciplinaire et théologique

4.1 Interprétation de certains facteurs de violence masculine envers les femmes en Haïti

Introduction

Le but de la première section du quatrième chapitre est de présenter une interprétation interdisciplinaire de certains facteurs de la violence masculine. Dans le chapitre précédent, nous avons retenu cinq facteurs qui alimentent la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti et que nous énumérons comme suit : la socialisation masculine, la culture, la précarité économique des femmes, le cléricalisme et la théologie patriarcale. Ces facteurs seront maintenant analysés à partir des auteurs et autrices multidisciplinaires. En relisant les récits, on découvre que la politique est un facteur important qu'il faut analyser également, bien que les personnes répondantes n'envisagent pas le lien éventuel entre les conditions politiques et la violence masculine. Nous pensons à la personne répondante qui mentionne que si les Églises ont été capables de mobiliser la population pour déchowquer¹²⁴ la dictature de Duvalier, elles pourraient aussi contribuer à faire diminuer la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti. Nous verrons infra d'autres traces politiques auxquelles les gens interviewés ont fait référence de façon implicite.

En premier lieu, la socialisation masculine a été beaucoup relevée à travers les récits, surtout quand les personnes répondantes décrivent les interactions des hommes entre eux. Certains hommes en position d'autorité dominent les autres hommes ; si la position de force des premiers va de soi, comment les seconds s'ajustent-ils à leur domination par des hommes ? Quels en sont les effets sur leurs rapports aux femmes qui les entourent ? En second lieu, la dimension culturelle ressort également des entretiens ; dans les récits, comme pour le facteur politique, en prenant un certain recul, on en découvre des traces dans les différentes formes de

¹²⁴ Voir la note 49 à la section 1.3.2.2.

violence masculine rapportées. En troisième lieu, la précarité économique des femmes relève d'une évidence, parce que la majorité des victimes gardent le silence et ne résistent pas à cause de leur vulnérabilité économique. Par ailleurs, la précarité économique des hommes est aussi présente dans les récits. Notons qu'elle pourrait être un facteur de violence envers les femmes. En quatrième lieu, le cléricalisme est un facteur important : on voit à travers les récits l'évocation d'un sentiment de pouvoir¹²⁵ parmi les membres du clergé que les hommes laïcs n'ont pas. En dernier lieu, la théologie patriarcale est un facteur explicite dans les entretiens. Il en est presque toujours question : l'homme serait le chef de la femme. Cette supériorité masculine, on l'observe à la fois dans les foyers et dans les églises.

Dans cette première section du quatrième chapitre, nous examinerons, en premier lieu, le facteur de la violence masculine concernant la dimension historique de la socialisation masculine et les réflexions de quelques auteur·e·s sur cette socialisation. En second lieu, nous expliquerons le facteur de la culture en soulignant les analyses de certain·e·s auteur·e·s à propos de ce facteur dans les milieux social, ecclésial et familial. En troisième lieu, nous aborderons la précarité économique et, finalement, nous développerons le facteur politique à partir des analyses de Shelley Wiley et de certaines perspectives haïtiennes issues des sciences sociales, entre autres l'histoire. Nous nous demanderons comment les auteur·e·s haïtiens·ne·s pourraient nous aider à comprendre les facteurs de violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti en jetant leur éclairage sur les récits recueillis. Nous signalons que les deux derniers facteurs retenus seront développés dans le chapitre de l'analyse des théologies féministes.

¹²⁵ Il s'agit ici de pouvoir symbolique tel qu'expliqué par Bourdieu.

4.1.1 Interprétation sociale de certains facteurs de la violence masculine

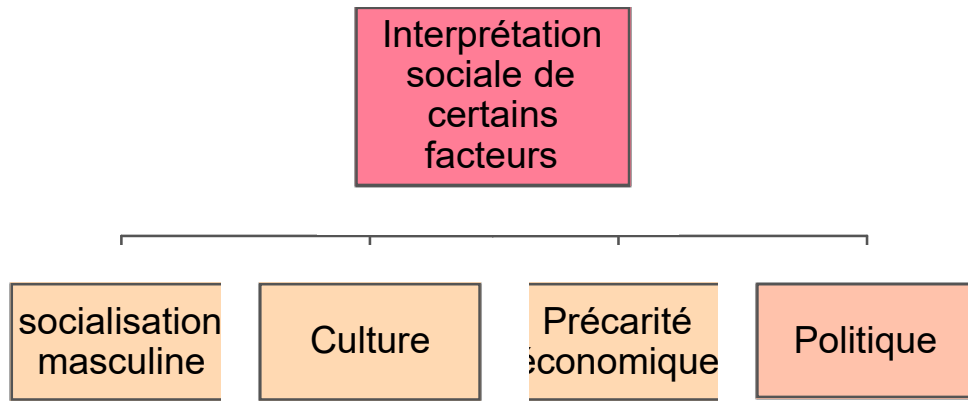


Figure III - Interprétation sociale de certains facteurs de la violence masculine

4.1.1.1 Le facteur de la socialisation masculine

4.1.1.1.1 Notion de la socialisation

Qu'entendons-nous par socialisation ? Selon Éric Dubreucq¹²⁶, le terme apparaît d'abord « vers 1900 chez Durkheim. Elle fait l'objet, dans les années 1920-1930, chez Piaget et Cousinet, ainsi que dans les conceptions de 'l'éducation nouvelle' d'une reprise critique, qui hérite de cette idée et la modifie » (Dubreucq, 2017, p.15). Toujours selon Dubreucq, elle est liée à une question de pouvoir éducatif et repose notamment sur le pouvoir disciplinaire et coercitif, tant à l'égard des enfants que des adultes et même des vieillards (Dubreucq, 2017, p. 18). Le terme lui-même vient du mot latin *socialis*, « fait pour la société ». Elle se définit, selon Claude Dubar¹²⁷, comme un processus dynamique de construction sociale, d'adaptation et d'intériorisation qui commence à partir du noyau familial (Dubar, 2000, p. 3). De leur côté, Bourdieu et Passeron définissent la socialisation comme une imposition de la culture dominante

¹²⁶ Éric Dubreucq, sociologue et professeur à l'Université de Strasbourg.

¹²⁷ Claude Dubar est professeur de sociologie, il s'intéresse à l'analyse des relations entre l'éducation, le travail et l'emploi, notamment dans ses recherches sur la construction des identités professionnelles, l'insertion des jeunes dans le marché du travail et la formation continue.

aux moins nantis de la société afin d'assurer la mainmise d'une classe sociale sur les autres (Bourdieu & Passeron, 1964). Pour cette recherche, nous nous inspirons du sociologue Robert King Merton pour définir la socialisation comme un processus d'apprentissage par lequel la société, à travers ses différentes institutions, transmet les normes et les valeurs aux individus qui la composent (Merton, 1957). Nous adoptons cette dernière définition pour notre recherche parce qu'elle nous aide à penser la violence des hommes à travers leurs interactions qui reflètent, d'une part, les lieux (famille, école, Église, etc.) qu'ils fréquentent et, d'autre part, les normes et les valeurs qui régissent ces institutions, et qui sont intériorisées par les individus.

4.1.1.1.2 La dimension historique de la socialisation masculine

Tout d'abord, pour interpréter la dimension historique de la socialisation masculine, nous nous appuyons sur les analyses de Roberson¹²⁸.

À partir de la description historique que nous avons faite dans le premier chapitre, allant de la période de 1986 à 2016, nous pouvons à bon droit considérer Haïti comme une société violente¹²⁹. Roberson fait ici référence au poète haïtien Lyonel Trouillot, qui dresse, dans son roman *Rue des pas perdus*, « un rapport sinistre » sur Haïti en disant : « [...] *les Haïtiens naîtraient violents, grandiraient dans la violence et mourraient fort probablement dans la violence* » (Roberson 2013, p. 3). Inspiré de cette référence, Roberson croit que la socialisation masculine en Haïti est liée au système esclavagiste : elle est dès lors réalisée en termes de rapport de force, de pouvoir et de domination (p. 3).

En outre, l'auteur écrit : « *La société haïtienne, à travers les instances étatiques, a perdu le pouvoir d'imposer aux individus les règles qui permettraient d'assurer l'harmonie sociale* » (Roberson, 2013, p. 141). Les instances étatiques ont perdu ce pouvoir, selon l'auteur, parce qu'elles créent des conditions rendant possible la désobéissance civile. En effet, elles se mettent la plupart du temps au service de processus flagrants de discrimination, d'exclusion et d'oppression, processus qui enlèvent aux plus défavorisés tout espoir d'avoir une condition de vie améliorée. En d'autres termes, les institutions politiques chargées de contrôler l'ordre social

¹²⁸ À noter que nous avons déjà présenté Édouard Roberson, voir la section 1.1.1.1.3.

¹²⁹ Voir la section 1.1.1.1 pour des détails supplémentaires.

font un choix : privilégier les nantis et enlever tout espoir aux plus faibles (p. 140). Par voie de conséquence, ces derniers se tournent vers la rébellion et la violence. Si cela est vrai, on peut dire que beaucoup d'Haïtiens exercent de la violence en pensant qu'ils ne seront pas sanctionnés, surtout en ce qui concerne la violence contre les femmes. Il est nécessaire de noter qu'à partir de l'analyse de l'auteur sur la dimension historique de la socialisation masculine, la violence provient d'abord des classes dominantes en vue de préserver leur position de pouvoir sur plusieurs angles.

Par ailleurs, l'auteur souligne que depuis la naissance de la nation haïtienne, l'État n'a jamais accordé d'importance à la violence que subissait la population. Au contraire, il l'a renforcée en s'associant avec les nantis pour appauvrir la grande majorité de la population dont les principales victimes sont des femmes. Roberson estime qu'historiquement il n'y a pas vraiment eu d'État de droit en Haïti qui aurait permis d'assurer le vivre-ensemble et l'équité dans la société haïtienne. Selon lui, il existe plutôt un État prédateur, corrompu et moribond qui cherche à tout prix à maintenir ses propres intérêts politiques et économiques, qui persiste à fonctionner selon le vieux système colonial basé sur l'arbitraire, sur la violence, sur une dualité : du fort et du faible, du supérieur et de l'inférieur, ainsi que sur des « stratégies individuelles » au lieu des « aspirations collectives » (2013, p. 95, 155). C'est un « État contre une nation », lance-t-il (p. 95). L'auteur écrit :

« La violence d'aujourd'hui serait alors une sorte de réminiscence des expériences de brutalité et de barbarie qui ont happé la nation haïtienne bien avant sa formation, et qui se seraient reproduites à travers des tentatives de résurrection d'habitus ou de mise en place de régimes politiques qui rappellent trop l'absolutisme du régime colonial » (Roberson, 2013, p. 5).

Nous voulons mettre en relief comment l'argument de l'auteur porte à penser qu'au sein de l'histoire d'Haïti, les racines coloniales et esclavagistes de la violence peuvent être bien identifiées. La violence a un aspect politique¹³⁰ et peut prendre des dimensions multiples, notamment dans les moments de conflits où les femmes sont les principales victimes. Entre autres, ces « habitus » de brutalité et de barbarie poussent à réfléchir sur les actes de violence de certains membres du clergé et de certains laïcs vis-à-vis de plusieurs femmes, rapportés dans

¹³⁰ À noter que la notion politique va être développée infra.

les verbatim. Il est vrai que leurs actes sont moins visibles que ceux des régimes politiques. Cependant, quand un membre du clergé viole et bat une jeune fille de son église parce qu'elle résiste à ses avances sexuelles, ou quand un conjoint bat sa conjointe durant la nuit au point où elle doit-être hospitalisée – pour ne citer que deux exemples – on se demande si un relent d'esclavagisme ne continue pas à faire son chemin. En tout cas, même s'il existe un écart entre la brutalité de l'époque des régimes esclavagistes et celle d'aujourd'hui dans les milieux ecclésiaux et familiaux, l'abondance des formes de violence et leur caractère normalisé sont remarquables.

4.1.1.1.3 Réflexions de Marie-Levy Trouillot-Levy et de Myrtha Gilbert : socialisation masculine en milieu scolaire

En réalité, l'analyse de la socialisation des enfants dans différents milieux est nécessaire pour une meilleure compréhension de celle des hommes adultes. Nous prenons par exemple le milieu scolaire dont Trouillot-Levy présente le fait suivant :

« Des études ont révélé que, dans nos écoles, les garçons se font fouetter plus souvent et plus violemment que les filles [...] 'Baykoubliye, pote maksonje' qui signifie ; on peut oublier une bastonnade, mais on ne peut oublier la marque physique des coups. Ce proverbe qui sert parfois à évoquer le caractère soi-disant efficace des châtiments corporels est manifeste d'un environnement dominé par la violence » (Trouillot-Levy 2013, p. 36).

Quel type de comportement attend-on de ces garçons quand ils deviendront adultes ? Il n'est nul besoin d'être sociologue, dit-elle, pour comprendre que ces garçons violentés physiquement par leur enseignant.e apprennent indirectement que frapper une autre personne plus faible est une forme acceptable et normale de comportement. Ce que l'autrice veut montrer ici, c'est que les enfants qui subissent la violence à l'école ou ailleurs peuvent finir par la reproduire dans le foyer et dans leurs milieux du travail. En d'autres mots, la violence engendre toujours la violence. Pour illustrer ce fait, l'autrice nous présente une étude à propos de la poupée Bobo d'Albert Bandura :

« Les chercheurs avaient délibérément placé un groupe d'enfants dans une situation où ils pouvaient observer un adulte frappant une poupée. Ces chercheurs avaient également placé un autre groupe d'enfants dans une salle où le comportement de l'adulte n'était pas du tout agressif. Les résultats ont montré que les enfants, une fois sortis des salles, se comportaient selon le modèle qu'ils avaient observé. Des expériences similaires ont

été conduites toujours à l'Université Stanford par Philip Zimbardo où un groupe d'étudiants était invité à jouer des rôles différents : geôliers ou prisonniers. Les étudiants qui jouaient le rôle de geôlier se sont très vite comportés en geôliers. Dans ce type d'expériences, les expérimentateurs ont dû parfois interrompre les séances tant la violence devenait excessive. Les résultats de ces expériences prouvent clairement qu'un individu peut facilement être porté à exhiber un comportement anti social » (Trouillot-Levy, 2013, p. 35).

De telles études de socialisation, même si leurs contextes sont différents de ceux d'Haïti, s'entendent toutes sur un point commun : c'est que les garçons comme les hommes adultes peuvent avoir des comportements différents si on change leurs conditionnements sociaux.

Si on relie cette littérature à celle qui portait sur l'histoire d'Haïti et à la thèse de Roberson, il apparaît clairement que beaucoup d'Haïtiens sont socialisés depuis leur enfance à être violents, non seulement dans le milieu scolaire, mais aussi dans les milieux familial et ecclésial. On entend des échos de cela (quoique discrets) dans certaines entrevues réalisées. Pensons par exemple aux deux enfants de la « maîtresse » (concubine) du pasteur. Puisque ce sont des enfants illégitimes et que l'identité de leur géniteur doit demeurer secrète, ils ne sont pas reconnus par les institutions de la société, à commencer par l'Église elle-même. Combien compte-t-on de tels enfants dans les communautés chrétiennes d'Haïti ? À quoi pourrait ressembler leur trajectoire de vie ? À cet égard, Gilbert nous donne un portrait des enfants non reconnus dans la société haïtienne. Elle écrit :

« Ceux qui sont nés dans le mariage sont privilégiés par les lois et la société, ils sont légitimes. Les autres enfants nés hors mariage sont appelés enfants naturels ou naturel adultérin, et ils sont considérés comme les moins égaux. Et dans cette hiérarchie, les enfants adultérins sont les plus pénalisés. Pendant longtemps, la plupart des écoles congréganistes¹³¹ n'acceptaient que des enfants légitimes. Jusque dans les années soixante (60), la prêtrise¹³² était refusée aux enfants naturels. On peut s'imaginer la somme de rancœurs et de frustrations sociales générées par l'absurdité de ces lois scélérates qui pourtant continuent à faire leur petit bonhomme de chemin [...] » (Gilbert, 2001, p. 138)¹³³.

¹³¹ L'école congrégationiste est une institution qui fait partie d'une communauté, d'une association religieuse (En défense de l'approche éducative congrégationiste en Haïti, 2016).

¹³² Il faut noter que c'est aussi vrai dans l'Église épiscopale d'Haïti durant cette époque ; je l'affirme en tant qu'épiscopalien de naissance.

¹³³ En ce qui concerne les lois sur les enfants naturels adultérins en Haïti, l'auteur écrit « les lois haïtiennes prétendaient et prétendent encore punir la majorité des enfants pour des 'fautes' dont se seraient rendus 'coupables' ».

Entre autres, à travers ce portrait, nous pouvons aller plus loin, en imaginant à quels comportements conduirait cette somme de rancœurs et de frustration sociale, et quels seraient leurs impacts transgénérationnels.

Revenons, comme cas de figure, à ces deux enfants qui sont présentés par leur mère, la « maîtresse » (concubine) du pasteur. On pourrait dire que ce n'est pas seulement elle qui est pénalisée face à l'attitude du pasteur à son égard, mais aussi ses deux enfants. Ils pourraient se sentir diminués et se demander : « pourquoi le pasteur qui nous a enfantés ne voulait-il pas se marier avec notre mère après la mort de sa conjointe » ? Ne pourrait-il pas nous aider à construire notre avenir, comme il a fait pour les enfants de sa conjointe » ? « Pourquoi pas nous » ? Ainsi, ces deux enfants non reconnus continueraient à vivre dans la frustration, une frustration qui pourrait se transformer en violence à l'âge adulte. Les principales victimes de ces violences pourraient être les conjointes de ces enfants, si, bien sûr, ces deux enfants sont deux garçons¹³⁴.

Nous voulons noter ici que ces différentes études peuvent nourrir notre réflexion sur la socialisation masculine qui s'effectue à travers toutes les institutions sociales, notamment l'Église, l'école et la famille. Par ailleurs, plusieurs des exemples mentionnés *supra* pourraient être éclairés par d'autres études qui portent sur des sociétés à certains égards comparables à Haïti.

4.1.1.1.4 Réflexions d'Antonia Porter : socialisation masculine en milieu social

Antonia Porter, consultante et praticienne interdisciplinaire en résolution de conflit, développement social et éducation à l'égalité des genres, s'intéresse à la socialisation des hommes en Afrique du Sud et au Kenya. L'autrice soutient que l'augmentation ou la diminution de la violence chez les hommes (garçons et les adultes) dépend de leur conditionnement et de leur mode de socialisation : elle écrit :

leurs parents ». Elle ajoute : « Maître Chantal Hudicourt Ewald présenta à l'assemblée constituante de 1987 des propositions visant à l'égalité de tous les enfants indépendamment du statut matrimonial de leurs parents, lesquelles furent rejetées ». Donc, selon les lois haïtiennes, dit-elle, les enfants en dehors du mariage, encore aujourd'hui, ont une limitation face à la jouissance de leurs droits (Gilbert, 2001, p. 137).

¹³⁴ À noter que quand la concubine du pasteur a présenté devant l'assemblée dominicale ses deux enfants lors du conflit, elle n'a pas indiqué si ces enfants étaient des garçons ou filles.

« Men are not 'naturally' violent and violence is not an inherent feature of masculinities [...] Gender activist Gary Barker and Christine Ricardo state that an increasing amount of research on young men's involvement in conflict, and the conditioning and socialization of boys into rigid gender norms. This means that if men were to be conditioned differently, it is likely that their engagement in violence – both during and after conflict, and during peacetime – would substantially decrease » (Porter, 2013, p. 487, 489).

Il faut bien reconnaître que même si ces deux sociétés comportent des spécificités différentes, notamment culturelles, sociales et politiques, elles sont comparables à Haïti sur certains points, dont la violence¹³⁵ et la faible protection des droits civiques et humains¹³⁶.

4.1.1.1.5 Réflexions de Gary Barker : socialisation masculine en milieu familial

Gary Barker (cité par Porter *supra*), président et directeur en chef de l'organisation internationale sans but lucratif *Promundo*, s'intéresse à la socialisation des garçons et des hommes. Barker et son équipe ont effectué un travail de terrain basé sur une recherche qualitative au Brésil, particulièrement à Rio de Janeiro. Le nombre de personnes qui a participé aux entretiens n'est pas indiqué dans le rapport final produit par l'équipe de *Promundo*. Mais, la question principale qui a été posée aux différents parents était : est-ce que ces garçons mènent une vie de stress, et si oui, quels en sont les causes ? Le résultat de ces entretiens donne une liste de causes, parmi lesquelles, nous citons :

59 % d'entre eux mènent une vie de pauvreté

37% sont des chômeurs

31 % vivent dans une communauté de violence

¹³⁵ À partir de l'enquête sur les tendances de la criminalité et le fonctionnement des systèmes de justice pénale de l'ONU, rapportée par le politologue québécois Jean-Herman Guay (professeur titulaire de science politique à l'Université de Sherbrooke), on peut montrer aussi que les sociétés de l'Afrique du Sud et de Kenya sont comparables à celle d'Haïti sur certains points dont, la violence. Dans une échelle de 1-5, au niveau du nombre d'homicides pour 100 000 habitants, l'Afrique du Sud est à 5, le Kenya à 3 et Haïti à 5. Dans cette même échelle, au niveau de la criminalité violente, l'Afrique du Sud est à 5 ; le Kenya à 4 et Haïti à 4 (Guay, 2016). Donc, c'est une évidence, les sociétés de l'Afrique du Sud et du Kenya sont comparables à Haïti sur l'aspect de violence.

¹³⁶ À noter que Porter supporte une telle idée à partir de diverses recherches réalisées par des organisations à caractère international telles que « International Centre for Research on Women » (ICRW), « the Brazil-based organization Instituto Promundo », « International Men and Gender Equality Survey » (IMAGES), « the Men and Gender Equality Policy Project » (MGEPP).

31 % vivent au foyer dans un climat de tension continue

Selon la recherche, les hommes se voient dans l'impossibilité d'être les pourvoyeurs, deviennent frustrés et violents envers leurs partenaires. Ces mêmes hommes au défi de pourvoir aux besoins de leurs enfants deviennent aussi violents, même s'ils ne l'étaient pas avant. Afin de mieux illustrer ce qui a été avancé, citons ces deux exemples :

« Interviews with families also showed how their fear and stress over community violence were related to their use of violence against children. Of the parents surveyed, 35 per cent reported that they had used some form of physical punishment against a child in the last three months, with spanking being the most common form, followed by a beating or whipping. Boys between the ages of 9 and 13 were the most common victims of this violence. Parents believe they need to control their sons and teach them to stay inside and 'out of trouble' so that they will not become involved in gangs¹³⁷ » (Barker et al., 2011, p. 172).

Dans ce premier passage, Barker rejoint l'argument de Trouillot-Levy au sujet du traitement que les garçons reçoivent à l'école en Haïti. Il faut noter que l'étude a été effectuée dans un contexte brésilien, mais qui est comparable à celui d'Haïti quant aux conditions sociales et aux facteurs de stress susmentionnés. La société brésilienne (Rio de Janeiro) est comparable à celle Haïti sur le plan de la violence, car dans ces deux sociétés, il existe des situations d'abus de pouvoir, de barbarie et de terreur. Par contre, dans le cas de Rio de Janeiro, la violence est à caractère social, tandis que dans le cas d'Haïti et en tenant compte de ce qui est dit, premièrement dans nos entrevues, la violence est à caractère à la fois social et ecclésial ; deuxièmement, dans l'états des lieux du premier chapitre , la violence est à caractère politique¹³⁸.

¹³⁷ Il existe bien des gangs en Haïti, selon un journal dénommé : « Union Communiste Internationale », voici un extrait de deux des causes de l'existence de ces gangs :

1) « *La population haïtienne s'enfonce dans une misère croissante sans qu'aucune solution n'apparaisse. 77 % de la population vivent au-dessous du seuil de la pauvreté, 60 % sont au chômage, plus d'un million d'Haïtiens vivent avec moins de 50 gourdes par jour, la pauvreté se transforme en misère* » (Union Communiste International, 2017). À noter que ce pourcentage est beaucoup plus élevé que celui de l'Amnistie Internationale qui fait mention de 55 p. cent de la population haïtienne vivaient dans une extrême pauvreté, avec un revenu journalier de moins d'un dollar américain) (AI, 2008, p. 6).

2) « Il n'y a pratiquement pas d'appareil d'État pour maintenir un semblant d'ordre dans le pays. La police est gangrenée, nombre de ses membres participant à des trafics et des actes de banditisme. L'État est, en dernier ressort, une bande armée, mais la bande armée officielle qu'est la police n'est pas la seule dans le pays, ni même la plus puissante. La justice est pourrie et les bandits qui se seraient fait arrêter par la police, par hasard ou par concurrence, n'ont aucun mal à acheter le juge qui les libère » (Union Communiste International, 2017).

¹³⁸ Pour plus de détails sur le contexte de la violence à caractère politique en Haïti, voir la section 1.1.1.2.

Ce qui est remarquable, ici, c'est que les garçons subissent des punitions corporelles davantage que les filles : comme si la violence était réputée posséder une vertu formatrice dans leur cas. Un autre passage tend à supporter cette idée :

« Individual boys and men learn and internalize norms about what it means to be men but can also react to these norms and can and do question them. Boys learn what manhood means by observing their families¹³⁹, where many see women and girls providing caregiving for children while men are often outside the family setting working. They observe and internalize broader social norms, including messages from television, mass media and from which toys or games are considered appropriate for boys or girls. They also learn such norms in schools and other social institutions and from their peer groups, which may encourage risk-taking behavior, competition and violence and may ridicule boys who do not meet these social expectations. These social meanings of manhood are largely constructed in relation to prevailing social norms about what it means to be a woman or girl » (Barker et al., 2011, p. 7).

Barker supporte ici l'expérience de la poupée Bobo d'Albert Bandura, rapportée précédemment par Trouillot-Levy. Du coup, il appuie l'argument de Porter qui affirme que l'augmentation et la diminution de la violence masculine envers les femmes dépendent de la socialisation des acteurs masculins.

Nous reviendrons un peu plus loin sur cette socialisation masculine. Pour le moment, retenons que plusieurs auteurs Haïtiens (Robertson, Trouillot-Levy et Gilbert), d'Afrique du Sud, du Kenya et du Brésil estiment que beaucoup de garçons auraient appris certaines valeurs et normes les autorisant à exercer de la violence à l'âge adulte, sur leurs pairs plus faibles : violence soit physique, soit verbale, soit (et surtout) économique; et cela, en vertu de leur masculinité. Il est évident que cette socialisation a un impact sur la violence faite aux femmes : nous remarquons que dans toutes ces sociétés, différentes par ailleurs les unes des autres, la violence exercée par le fort sur le faible (un professeur sur un élève, un père sur un fils) devient tolérable, acceptable et même normative.

¹³⁹ Il faut noter que dans les verbatim, les acteurs masculins ne font pas mention de l'identité d'un vrai homme. Par contre, beaucoup d'entre eux voient que c'est normal que les femmes soient responsables du foyer et des enfants. Par exemple, nous pensons à Romain qui dit : « Je crois que les femmes ont besoin de s'occuper des enfants et d'être sincères envers leurs conjoints. Concernant les hommes : je pense qu'ils doivent aider et accompagner les femmes au besoin ». C'est une façon de considérer les femmes comme des subalternes et des dominées.

Les analyses des auteurs suggèrent aussi que si les enfants évoluaient dans un milieu non violent, on pourrait voir grandir des hommes socialisés à partir d'une éthique de justice, de respect et d'intégrité. Nos verbatim ne rapportent pas d'exemple d'enfants ayant évolué dans un milieu non violent et ayant donc appris à être non violents. En d'autres mots, aucun de nos répondants n'a évoqué de telles initiatives d'éducation dans les milieux ecclésiaux haïtiens. À cet égard, les études rapportées ici jettent un éclairage supplémentaire sur la problématique étudiée. L'éducation à des formes de masculinités non violentes est non seulement nécessaire, mais possible.

4.1.1.1.5.1 Présentation de quelques travaux socio-éducatifs effectués par Promundo

Promundo est une organisation non gouvernementale ayant des bureaux à Rio de Janeiro (Brésil), à Goma (République démocratique du Congo) et à Washington, DC (États-Unis). Cette organisation a pour mission de :

- donner aux femmes et aux filles les moyens de continuer à progresser tout en motivant les hommes et les garçons à considérer celles-ci comme des alliées dans le processus du changement.
- promouvoir au Brésil et dans le monde des masculinités et des relations de genre équitables et non violentes (Barker, 2011, p. 170).

L'initiative de ces travaux a été développée à partir de 1999 à travers quatre organisations non gouvernementales (ONG) coordonnées par l'Institut Promundo. Ces quatre organisations proviennent de pays d'Amérique latine qui ont déjà fait des expériences significatives au niveau des activités de jeunesse.

Les travaux principaux de Promundo consistent en des programmes de soutien, de sensibilisation et d'éducation populaire, souvent en groupe avec des animateurs masculins qui servent de modèles plus équitables en termes de genre. Ces programmes se déroulent sur des sujets variés, par exemple la sexualité et la violence entre les hommes et les garçons. Ils ont comme but de sensibiliser tous les participants à :

- croire dans le dialogue et dans la négociation au lieu de la violence pour résoudre les conflits ;

- Cultiver le respect envers les personnes qui appartiennent à des classes sociales différentes, qui sont de genres différents ou qui mènent des styles de vie différents ;
- collaborer avec leurs partenaires dans l'utilisation de contraceptifs ou d'autres méthodes quand ils ne veulent pas avoir d'enfants ;
- Ne pas utiliser la violence contre leur partenaire intime.

Promundo a réalisé ces programmes socio-éducatifs dans cinq pays. Voici quelques résultats à partir des déclarations des personnes participantes :

- Un jeune homme déclare après sa participation à ces programmes : « [...] we saw ourselves in the eyes of others » (Barker et al., 2002, p. 10, 14-15, 306).
- Plusieurs participant·e·s commencent à se demander pourquoi les hommes ne veulent pas s'impliquer davantage dans les activités domestiques.
- Un autre participant affirme que ces activités socio-éducatives l'aident à briser les privilèges liés au fait d'être un homme. « We started recognizing our own machismo. We recognized that all of us were machista » (Barker et al., 2002, p.14-15).

L'argument de Promundo sur la socialisation masculine pourrait nous aider à préparer, pour notre recherche, l'idée d'une stratégie d'intervention socio-éducative dans les milieux populaires, dont éventuellement les Églises.

4.1.1.2 La dimension culturelle

Dans cette section, nous préciserons en premier lieu la notion de culture et en quel sens elle est employée ici. En second lieu nous présenterons les analyses de certains auteurs sur la culture concernant les milieux scolaire, familial et ecclésial.

4.1.1.2.1 La notion de culture

Le terme « culture » est dérivé du latin classique *cultura* signifiant « dont on a pris soin ». Le concept de culture a une immense variété de définitions. Dans les années 1870, il a été développé par le fondateur de l'anthropologie culturelle, Edward Burnett Tylor. Il employa d'abord le terme comme synonyme de civilisation. Il définit la culture, d'une part comme « *un ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les*

coutumes, et toutes les autres aptitudes et habitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société » ; d'autre part comme « *un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent [...] à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte* » (Tylor, 1871, p. 1). En réalité, selon l'anthropologue Tylor, le terme « culture » est devenu populaire, notamment en France, sous l'influence de la sociologie américaine après la Deuxième Guerre mondiale.

De son côté, le penseur martiniquais Aimé Césaire définit la culture comme la marque d'un peuple ou d'une nation ; elle est l'ensemble des valeurs matérielles et spirituelles (institutions politiques, religions, langues, science, etc.) créées par une société au cours de son histoire. En d'autres mots, selon l'auteur, une culture constitue l'effort de toute collectivité humaine pour se doter de la richesse d'une personnalité (Césaire, 1963, p.17).

Selon l'anthropologue Claude Rivière, la culture est un ensemble de valeurs et de normes accumulées et transmises par les différentes institutions d'une société déterminée (Rivière, 1995, p. 35). Si une telle définition nous aide à réfléchir sur la domination et la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti, c'est parce qu'elle articule les valeurs et les normes avec la dimension institutionnelle.

Somme toute, la culture se définit à travers des cadres et dans des contextes différents. Tylor pense dans une perspective anthropologique et dans un contexte anglophone¹⁴⁰, Césaire, pour sa part, explique la culture selon un paradigme politique, anticolonial et littéraire, et dans un contexte francophone. De par son contexte antillais il est intéressant ici, même s'il ne semble pas avoir pris en compte la dimension des rapports hommes-femmes. Rivière, pour sa part, définit la culture dans un cadre anthropologique et dans une conjoncture francophone. Toutefois, ces auteurs s'entendent tous sur un point : les valeurs et les normes d'une société donnée constituent le noyau de la culture. Comme je l'ai dit, celle proposée par Rivière est

¹⁴⁰ Sa perspective anthropologique dans un contexte anglophone a un impact sur la définition qu'il donne à la culture, parce qu'il parle de l'humain en tant que membre d'une société et en tant qu'espèce ayant la faculté d'acquérir des connaissances et les transmettre aux autres, dans un contexte de l'Empire colonial britannique. Cette définition pourrait être différente s'il évoluait dans un autre monde et s'il avait une autre tendance.

particulièrement intéressante pour cette recherche, car elle insiste sur la transmission institutionnelle de la culture.

4.1.1.2.2 Analyses des auteur-e-s sur la culture dans différents milieux

Dans cette section nous aborderons les analyses des auteur-e-s à propos de la culture dans trois milieux différents. Tout d'abord, dans le milieu scolaire, ensuite dans le milieu familial, finalement dans le milieu ecclésial.

4.1.1.2.2.1 Culture dans le milieu scolaire

Marie-Jocelyne Trouillot-Levy s'intéresse à la culture particulièrement dans le milieu scolaire. Dans la section précédente, on a évoqué des études qui ont montré que dans les milieux scolaires, les garçons sont plus violentés physiquement que les filles. Une telle pratique est liée à une maxime haïtienne ayant un caractère à la fois raciste et sadique : « *Ti nèg se nan dèyè sa tande* » qui signifie « le petit nègre n'entend qu'avec son derrière¹⁴¹ » (Trouillot-Levy, 2013, p. 36). Cette maxime montre comment les séquelles esclavagistes restent encore vivantes aujourd'hui. Arrivés à l'âge adulte, que deviendront ces enfants ? La réponse est qu'ils vont le plus souvent reproduire la violence subie sur les pairs.

Cette dimension culturelle nous amène à nous demander, d'une part, si la violence masculine en Haïti ne serait pas liée au statut de subordonnés des descendants d'esclaves, débouchant sur une violence latérale dirigée contre les femmes ; d'autre part si la décolonisation des esprits des hommes haïtiens ne serait pas un des axes d'une intervention efficace ; enfin, si une éducation théologique alternative ne devrait pas inclure un volet de théologie de libération décoloniale, en plus d'un volet de théologie féministe.

4.1.1.2.2.2 Culture dans le milieu familial

De son côté, Myrtha Gilbert aborde la question de la culture sous un angle familial en soulignant que dans les foyers on accorde des tâches différentes aux garçons et aux filles. Les

¹⁴¹ C'est une maxime qui explique les séquelles de la période esclavagiste. Gilbert nous donne une idée sur cette période en faisant référence à Cyril Lionel Robert James, un historien trinitadien (1901-1989) en le citant « les esclaves nègres recevaient le fouet beaucoup plus sûrement ... que leur nourriture... Il n'y avait pas de raffinements [...] Les maîtres versaient de la cire enflammée sur leurs bras, leurs têtes et leurs épaules, leur enduisaient la tête de sucre de canne bouillant, les brûlaient vivants... » (Gilbert, 2001, p. 106-107).

garçons assistent leur père dans le domaine de l'agriculture, alors que les filles restent au foyer pour accompagner leur mère dans les différentes activités domestiques telles que la lessive, la garde des tout-petits, la quête de l'eau, etc. Les garçons, dans cette situation, ont plus de chance de continuer leur éducation primaire, secondaire et universitaire que les filles (Gilbert, p. 132). La culture privilégie davantage les garçons que les filles et nous pouvons dire que cette culture, à partir de sa répartition des tâches entre enfants masculins et féminins, au sein de la famille, construit déjà la domination masculine sur les femmes. Ces enfants mâles devenus adultes exercent souvent la violence envers leurs conjointes pour maintenir cette domination.

Quand Myrtha parle de la culture qui octroie le rôle des tâches domestiques aux filles, cela nous fait penser à cette femme rencontrée dans nos verbatim qui ne pouvait même pas aller à l'Église, parce que son conjoint ne participait pas aux activités du foyer dont elle était seule à s'occuper quotidiennement. Le dimanche matin, elle était trop fatiguée pour se rendre au culte. Du côté de son conjoint, l'absence des tâches domestiques paraît normale, parce que c'est ce qu'il a appris dans son milieu familial depuis l'enfance.

4.1.1.2.2.3 Culture dans le milieu ecclésial

Cette anecdote est à rapprocher de Laënnec Hurbon qui analyse cette dimension culturelle sous un aspect ecclésial¹⁴². Il souligne que la culture ecclésiale favorise la domination masculine sur les femmes, domination considérée comme relevant de la « loi naturelle ». À ce propos, à l'aide d'un exemple, voici ce qu'en dit l'auteur :

« Pour illustrer le pouvoir de l'homme (donc du mâle) dans l'Église, je suggère de prendre par exemple le mode de désignation d'une femme remplissant le rôle de prêtre dans l'Église épiscopaliennne Sainte Trinité à Port-au-Prince : « Père Fernande », l'appelle-t-on. Ne serait-ce pas une manière de montrer que la vocation à la prêtrise a été réservée essentiellement aux hommes et qu'ainsi se trouve encore maintenue la position hiérarchique de l'homme dans le langage courant et dans cette institution ecclésiale » (Hurbon, 2013, p. 59) ?

En tant que prêtre de cette église, je connais bien cette histoire, puisque feu père Fernande était ma collègue. Durant les années 2000, quand je l'appelais ainsi, cela ne la dérangeait pas : c'était culturellement admis et par conséquent normal. Ce fait illustre comment

¹⁴² Cet aspect ecclésial va être développé, plus loin, dans la section de l'analyse des théologies féministes.

la domination masculine sur les femmes est culturellement structurée, non seulement dans les milieux scolaire et familial, mais aussi dans les milieux ecclésiaux : au point où si d'aventure une femme occupe un rôle de leadership, elle est réputée tenir un rôle masculin.

Les analyses des auteure·s, se rejoignent, même si leurs angles et leurs contenus sont différents. On voit que la culture privilégie la domination masculine sur les femmes, une norme qui se transmet depuis le bas âge jusqu'à l'âge adulte par les institutions (école, famille et église).

Supposons que dans ces différents milieux, scolaire et familial, les garçons ou les hommes, les filles ou les femmes reçoivent le même traitement, qu'ils/elles aient le droit d'accomplir n'importe quelle tâche sans discrimination, qu'ils/elles aient aussi le droit de préserver un titre professionnel selon leur identité genrée, c'est-à-dire selon leur sentiment de s'identifier soit comme un homme ou une femme, soit à la fois homme et femme, ou encore soit ni l'un ni l'autre : ne serait-ce pas là une piste de solution face à la violence masculine à l'égard des femmes ? Celle-ci pourrait être exploitée dans le chapitre d'intervention.

4.1.1.2.3 Discernement de la culture à partir des analyses des auteurs

En fait, les analyses des auteurs sur la culture nous ramènent à plusieurs récits dans les entrevues même si très peu de personnes rencontrées identifient clairement la dimension culturelle des histoires qu'elles rapportent. Cependant, comme nous l'avons déjà souligné, en prenant du recul, on identifie implicitement des traces culturelles jouant comme facteur de violence masculine à l'égard des femmes en Haïti¹⁴³. On pense, par exemple, au conjoint qui expulse sa conjointe du foyer sans aucun dédommagement. La victime elle-même se plaint que justice ne lui a pas été rendue : « *J'ai porté plainte contre lui [conjoint] au tribunal, mais en Haïti, nous avons un problème culturel où le droit du mari prime sur celui de la femme* ».

Dans les faits, si la culture ne normalisait pas cette dépossession, cette femme aurait dû obtenir justice et le conjoint être sanctionné et puni selon la loi. En fait, l'agresseur et le juge se retrouvent complices sans qu'il soit besoin de supposer une concertation entre eux. Une telle complicité masculine apparaît comme la norme dans la culture haïtienne.

¹⁴³ À noter que l'impunité de l'Église et des hommes de Dieu dans une société très croyante constitue aussi plus qu'une trace possible de culture.

On peut aussi penser au prêtre qui interdit à une fillette d'entrer à l'église à cause de sa tenue jugée indécente ; par la suite, sa mère lui dit : « ne pleure pas, c'est pour ton bien ». La mère n'appuie pas sa fille parce que la personne qui l'interdit est un prêtre qui est à l'abri de toute critique et qui démontre un comportement masculin dominateur. C'est ici que l'on peut souligner le problème culturel. La mère reconnaît l'interdiction du prêtre comme ne souffrant aucune contestation selon l'ordre social établi. À ce niveau, Bourdieu pourra nous éclairer là-dessus plus tard sur la participation active de la victime face à la domination masculine qu'elle subit.

Un troisième exemple de cette force des normes culturelles concerne le mari qui bat à mort sa conjointe au foyer, tandis que les voisins font comme si de rien n'était : c'est encore un problème culturel. Sans doute les voisins se disent-ils qu'il s'agit d'affaires privées et qu'on ne doit pas s'en mêler. De plus, cette violence domestique et connue de l'entourage est un fait très répandu. Pour eux comme pour le conjoint, cette violence est acceptable à cause de la culture qui favorise l'intériorisation de la supériorité des hommes et l'intériorisation de l'infériorité des femmes.

Puisqu'il s'agit de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises, la question que l'on peut se poser ici est de savoir : historiquement, comment les rapports entre les Églises et la population se sont-ils organisés en Haïti ? Dans le premier chapitre, plus précisément dans la section 1.3.2.1, certains auteurs en particulier le penseur évangélique social haïtien Mical Nérestant et la chercheuse Shelley Wiley¹⁴⁴ évoquent l'idée que les rapports entre les Églises¹⁴⁵ et la population sont considérés comme des rapports autoritaires. D'ailleurs, les Églises ont joué le rôle de complicité dans la violence des militaires contre la population. À cet égard, on se souvient de la violence physique et morale que les Églises, particulièrement l'Église catholique, avaient exercée sur la population vodouisante en vue de la faire renoncer à leur

¹⁴⁴ Shelley Wiley est pasteure américaine ; elle a effectué un travail de terrain sur « Grassroot Religious Response to Domestic Violence in Haïti ». Pour d'autres détails, voir la section 1.2.1.2, note 31. Nous jugeons que c'est pertinent d'utiliser les expériences qu'elle a faites en Haïti qui en partie, pourraient nous servir dans les pistes d'intervention.

¹⁴⁵ À noter qu'ici Nérestant fait mention de l'Église catholique, alors que Wiley parle de toutes les Églises en Haïti.

pratique, sous la protection du régime de Duvalier ; la majorité de ces victimes étaient des femmes. Du reste, on pourrait même attribuer un tel rapport d'autorité à la culture, à une vision du monde ou encore à une cosmologie.

Somme toute, ces analyses nous permettent de comprendre que les dimensions culturelles et ecclésiales déterminent une vision du monde dans les rapports hommes/femmes.

4.1.1.3 Précarité économique des femmes

Parler de la précarité économique des femmes, c'est parler de la dimension féminine de la pauvreté. Pour nous situer, nous reprenons la définition de l'historien Anthony Georges-Pierre à propos de la pauvreté dans le premier chapitre : il définissait la pauvreté comme « *un affaiblissement dans les potentialités de choix et d'action, et plus profondément, comme l'absence de maîtrise sur sa condition de vie et sur son destin* » (Georges-Pierre, 2012, p. 236).

Myrtha Gilbert peut nous aider à comprendre certains éléments qui contribuent à cette précarité économique. Dans quelle mesure cette dernière alimenterait-elle la violence envers les femmes dans les Églises haïtiennes ? Tout d'abord, citons les éléments que Gilbert dégage qui renforcent la précarité économique des femmes. Celles-ci ont moins accès que les hommes aux activités bien rémunérées. Selon les enquêtes réalisées par le PNUD (1998), elles dépensent près de 70% de leurs revenus pour la famille, contre 40% pour les hommes¹⁴⁶ qui généralement gagnent plus qu'elles. Nos deux autrices évoquent la surresponsabilité des femmes dans le foyer : « *garde des enfants, quête de l'eau, cuisine et lessive* ». L'auteur souligne aussi que ces femmes remplissent des fonctions peu rémunérées à cause de leur faible scolarisation. Généralement, durant l'enfance et la jeunesse, les femmes débutent l'école plus tardivement que les garçons. De plus, elles délaissent très tôt leurs études, soit par manque de ressources financières, soit pour assumer des tâches familiales. Celles qui ont la chance de continuer leurs études sont souvent expulsées par les responsables des établissements quand il leur arrive de devenir enceintes (violence institutionnelle), alors que les garçons impliqués dans ces situations sont en mesure de continuer leur éducation sans assumer leur part de responsabilité (Gilbert, 2001, p. 86). Du coup, elles se retrouvent responsables de bébés et sans formation. Ceci peut

¹⁴⁶ Pour la référence et pour des détails, voir la section 1.2.1.2.

aussi être le lot des femmes qui se font expulser de leur foyer avec leurs enfants par leurs maris, sans aucune ressource. Tous ces éléments expliquent la précarité économique des femmes.

À ce niveau, il serait pertinent d'introduire la notion de plaçage, qui, selon Gilbert, est une réalité sociale en Haïti. Il s'agit d'une union libre et coutumière de deux personnes de sexes différents sans contrat écrit ni serment auprès d'une autorité ; par conséquent, aucune loi ne fait obligation de partager les biens acquis pendant la vie commune. Une telle union a son origine à partir de l'organisation de la vie sociale dans les plantations coloniales durant la période esclavagiste (Gilbert, 2001, p. 52, 136). Les conséquences de cette union coutumière fragilisent les femmes et renforcent la prédominance masculine. Cette union n'est reconnue ni sur le plan juridique, ni sur le plan religieux et du coup, les femmes ne peuvent espérer l'intervention d'un membre du clergé. De ce fait, ces femmes n'ont pas vraiment de recours dans un conflit. Le meilleur exemple en serait la femme qui a été expulsée par son mari, après avoir passé 18 ans avec lui, une décision validée par le juge. On pourrait croire, comme nous l'avons déjà dit, qu'elle vivait dans une situation de plaçage avec son conjoint, puisqu'elle n'a jamais mentionné la question du mariage ou encore l'union légitime dans ses récits.¹⁴⁷ Nous devons revenir sur ce point dans la section théologique de cette thèse et éventuellement lorsque nous réfléchirons aux possibilités d'intervention.

En fin de compte, on voit pourquoi les tâches des femmes sont souvent moins rémunérées que celles des hommes. De plus, leur surresponsabilité dans le foyer depuis leur plus jeune âge jusqu'à l'âge adulte et leur expulsion de l'école lorsqu'elles deviennent enceintes nuisent à leurs chances d'obtenir un niveau d'éducation égal à celui des hommes. Plusieurs d'entre elles ne sont pas protégées juridiquement dans les moments de conflits, ce qui aggrave encore davantage leur précarité économique.

¹⁴⁷ Si elle avait été mariée, elle aurait été protégée d'une manière ou d'une autre. La sociologue Gilbert écrit : « la famille nucléaire monogamique issu du mariage contracté entre deux personnes par devant l'officier d'état civil, selon le modèle occidental. Ce contrat implique des droits et des devoirs prévus par la loi, lesquels sont inspirés du code napoléonien. Les enfants nés dans les liens du mariage sont des enfants légitimes ». Pour ce qui a trait aux lois qui découlent du mariage en Haïti (Gilbert, 2001, p. 129).

4.1.1.4 La dimension politique

Dans ce segment, nous prendrons appui en premier lieu sur le sociologue français Jean William Lapierre, puis sur les juristes Charles Debbash et Jean-Marie-Pontier¹⁴⁸. Les deux derniers font référence à Robert Alan Dahl et Maurice Duverger pour définir le concept de politique.

4.1.1.4 1 La notion de politique

La politique se définit de différentes manières :

Jean William Lapierre écrit :

« La politique est l'ensemble des processus de décision qui concernent la totalité d'une société globale. Parmi ces décisions, on peut distinguer deux grandes catégories : celles qui sont relatives à la régulation ou à la coordination des rapports entre les groupements particuliers (c'est-à-dire les parties, au point de vue descriptif, de la société globale) ; et celles qui sont relatives aux entreprises ou actions collectives qui engagent ou mobilisent la totalité de la société globale, impliquant des relations de pouvoirs, des relations de commandement-obéissance et des relations de domination-soumission » (Lapierre, 1973, p. 34-35).

D'après Charles Debbash et Jean-Marie-Pontier, le terme « politique » provient du mot grec « *polis* » qui signifie « Cité ». C'est ainsi qu'« en 1864 le grand historien Fustel de Coulanges publie *La Cité antique* » (Debbash et Pontier, 1995, p. 1). Ces auteurs ont développé le concept de la politique et ils le définissent comme l'art de conduire les hommes vivant dans la Cité¹⁴⁹. Ces hommes, bien entendu, ce sont ceux disposant d'un certain statut. C'est dans ce sens que le terme politique, disent-ils, fait référence non seulement à l'État, mais surtout au pouvoir, au point que beaucoup d'auteurs contemporains, tels que les politologues Robert Alan Dahl et Maurice Duverger en ramènent le sens à la notion de pouvoir, qui « constitue la clef d'explication du fonctionnement des institutions ». Debbash et Pontier déclarent :

¹⁴⁸ Jean-Marie Pontier, professeur émérite de droit public à l'Université d'Aix-Marseille.

¹⁴⁹ À noter que Debbash et Pontier parlent de « *Cité* », c'est pour l'opposer au « *rural* ». En effet, il n'y a que des « *citadins* » qui habitent dans la Cité. On peut entrevoir que la politique est une affaire de classe dominante (1995, p.1). Il faut bien reconnaître que dans le milieu rural, il y a aussi du politique et même dans cette région, il s'agit toujours d'une classe dominante. Donc, le point clé à retenir dans la notion de politique de Debbash et Pontier, ce n'est pas l'idée de la cité, c'est plutôt celle de la classe dominante.

« Dans tout groupement humain, les rapports sont des rapports de pouvoir » et ceci n'est pas seulement dans l'État, mais aussi en partant du plus réduit au plus complexe, la famille, jusqu'à des groupes plus importants tels les Églises, les syndicats... se manifeste un phénomène de pouvoir » (Debbash et Pontier, 1995, p. 1-5).

Nous constatons que les analyses de ces auteurs sur la notion de politique se complètent. En effet, il s'agit dans tous les cas d'une affaire de pouvoir ou de relation de pouvoir. Par contre, Lapierre appréhende le concept sous un angle sociologique ; chose intéressante, il souligne l'idée d'une société globale qui est liée au phénomène que nous étudions. En comparaison, Debbash et Pontier s'inscrivent dans une perspective juridique. Il faut remarquer qu'il y a un écart de deux décennies environ, entre Lapierre (1973) et Debbash et Pontier (1995), ce qui pourrait créer une différence d'interprétation. De toute façon, même si la notion de politique de Lapierre est intéressante, la plus applicable pour notre recherche est celle Debbash et Pontier, puisqu'elle est liée aux rapports de pouvoir dans les groupes tels que les familles, les Églises et les syndicats. Une telle notion est plus directe et plus spécifique pour le phénomène que nous voulons étudier. En d'autres mots, nous la retenons parce qu'elle nous aide à mieux penser les rapports de pouvoir entre les membres du clergé et les fidèles et entre les hommes laïcs et les femmes dans les Églises en Haïti.

4.1.1.4.2 La politique : facteur de la violence masculine

Pour parler de la politique comme facteur de violence masculine à l'égard des femmes, l'autrice qui nous intéresse est Shelley Wiley. Elle a effectué un travail de terrain sur la violence contre les femmes en Haïti. Ses recherches éclairent la violence contre les femmes dans un contexte politique conflictuel en Haïti.

En faisant référence au professeur Terry Rey, qui étudie les courants religieux africains et afro-descendants à l'Université Temple¹⁵⁰, elle écrit : *« from September 1991 until September 1994, Haiti was in the control of the military [...] the brutal way in which the systematic rape of women was used as a form of political intimidation and terrorization »* (Wiley, 2003, p. 25). L'autrice souligne que la femme est non seulement exclue des prises de décisions de l'État, mais aussi elle est aussi utilisée comme un instrument de conflit politique. En un mot, elle est la

¹⁵⁰ Terry Rey, professeur au département des religions à l'Université de Temple à Philadelphie, PA.

principale victime de violence dans les conflits politiques (p. 25, 31). Jusqu'après cette période, les femmes (les enfants aussi) continuent à être les principales victimes de violence politique en Haïti.

L'anthropologue Marie Meudec¹⁵¹ confirme : « *Dans une pétition rendue publique le 15 novembre 2005, ces ONG déclarent être en possession de vidéos et de témoignages démontrant que 63 civils, dont des femmes et des enfants, ont été assassinés par les Casques bleus en juillet 2004* » (Meudec, 2007, p. 45).

On sait que la politique est une question de pouvoir ou de rapport de pouvoir. L'autrice présente l'homme en tant qu'acteur principal de la sphère publique comme gardien de ce pouvoir, pendant que la femme en est exclue. Cette idée d'exclusion nous fait penser à ce qui est dit dans le premier chapitre¹⁵², relativement à l'intervention de Marie St-Cyr qui est défenderesse haïtienne des droits de la personne dans les débats sociaux et politiques sur Haïti qui a eu lieu à New York, en 2010¹⁵³. Elle prenait la parole pour interpeler son auditoire : « *Où sont les femmes à cette conférence ? Pourquoi ne sommes-nous pas là maintenant* » (INRI, 2010) ? C'est une évidence : en Haïti, les femmes sont souvent exclues des débats comme des affaires politiques. Par exemple, dans la 50^e législature qui a eu lieu le 15 janvier 2017, il n'y a eu que 4 femmes sur une centaine de parlements, soit 3 femmes à la Chambre du Sénat et une femme à la Chambre des députés. Donc, les femmes sont sous représentées, pour ne pas dire presque exclues dans les affaires politiques (Rezo Nodwes, 2017, voir aussi Toussaint, 2011, p. 40).

Pour conclure, nous retournons à Wiley : celle-ci nous fait comprendre que la politique en Haïti est axée sur une culture patriarcale. Cette politique fonctionne sur la base de l'exclusivité, de l'inégalité ou plus précisément sur la base de pouvoir ou de rapport de pouvoir;

¹⁵¹ L'anthropologue Marie Meudec est professeure à l'Université de Toronto de Scarborough, à l'Université Laval et à l'Université d'État d'Haïti. Elle travaille sur la pensée décoloniale, l'anthropologie antiraciste, médicale et religieuse.

¹⁵² Voir la section 1.2.1.3 notes 32-33 pour des explications supplémentaires.

¹⁵³ Pour plus de détails, voir la section 1.2.1.3.

et une telle base constitue un terrain propice pour la manifestation de la violence contre les femmes.

4.1.1.4.2.1 Explication de la dimension politique à partir des analyses de Wiley

L'analyse de Wiley sur la politique nous permet de mettre en relief des traits politiques qui courent en arrière-fond de nos verbatim sans jamais y être explicités. Nous avons déjà suffisamment mentionné l'exemple du juge protégeant un conjoint abusif contre sa conjointe et contre son fils quand il prend le parti de sa mère. Nous pouvons aussi songer aux nombreux cas de personnes obligées de quitter le pays suite à l'insécurité politique, ou aux violences sexuelles qu'elles ont subies, ou pour avoir défendu les femmes contre ces gestes¹⁵⁴. Dans nos verbatim, nous enregistrons au moins 4 personnes répondantes (3 femmes et un homme) qui ont quitté Haïti pour des raisons d'insécurité politique. La critique de Marie Saint-Cyr sur l'absence des femmes dans les affaires politiques et l'analyse de Shelley sur la politique haïtienne face à la violence faite aux femmes peuvent nous aider à réfléchir sur la préparation d'une politique d'ouverture, inclusive, démocratique et égalitaire, en tenant compte de ce que plusieurs personnes interviewées ont évoqué dans les récits : « *la libération des hommes dépend de celle des femmes* ». Comment pouvons-nous contribuer à l'établissement d'une politique d'ouverture, inclusive et démocratique ? Pour l'instant, ce que nous savons, c'est que les Églises sont influencées par la dimension politique dont Shelley, en particulier, fait mention, bien entendu à l'échelle extra-ecclésiale. Il est donc important pour nous de continuer à explorer cette recherche afin de pouvoir participer à la construction d'une politique qui inclut à la fois les hommes et les femmes tant sur le plan social que religieux.

Conclusion

Dans ce qui précède, nous avons interprété certains facteurs de la violence masculine, à savoir : la socialisation masculine, la culture, la précarité économique des femmes et la dimension politique qui a surgi en prenant un certain recul face aux récits. Une telle interprétation enrichit notre compréhension de la violence masculine à l'égard des femmes en

¹⁵⁴ Voir les sections 2.3.1-2.3.3 et 2.4.1.

Haïti, non seulement dans un contexte social, mais aussi dans un contexte ecclésial qui est l'objet de notre étude.

Nous avons remarqué que la socialisation masculine et les valeurs de la culture sont intériorisées à la fois par le dominant ou l'agresseur et par le dominé ou la victime : victime qui peut être aussi masculine, notamment durant l'enfance, auquel cas elle construit son rapport aux autres, et particulièrement aux femmes, en intériorisant cette violence. Il faut bien reconnaître que ces différentes analyses nous permettent d'avancer plusieurs suppositions :

- S'il y avait une autre socialisation des garçons qui préparerait d'autres rapports hommes-femmes, il y aurait de la place pour une socialisation masculine fondée sur : 1) le sens de l'éthique, de la justice et de l'intégrité ; 2) la promotion des droits des femmes dans les familles, dans les Églises et dans la société en général ; 3) la prise de conscience par rapport à la situation des femmes victimes de violence.

- Si les hommes, durant leur enfance, évoluaient dans un milieu non violent, le problème de la précarité économique des femmes se poserait avec moins d'impact. Car, à cet effet, les hommes accepteraient de partager les tâches domestiques avec leurs conjointes. Ils leur faciliteraient ainsi l'accès à un niveau d'éducation adéquat afin de pouvoir travailler dans des fonctions publiques et surtout de participer aux affaires politiques pour transformer des politiques sexistes et élaborer une politique d'ouverture, démocratique et inclusive. De plus, les femmes auraient la possibilité de défendre leurs droits et ceux des autres qui sont sans voix et sans recours et gardant le silence face à différentes formes de violence.

À partir de cette nouvelle socialisation masculine fondée sur un sens qui repose sur l'éthique, la justice et l'intégrité, mais aussi à partir de l'acceptation des hommes de partager les rôles avec leurs conjointes, ce qui leur faciliterait l'accès à une éducation adéquate et aux affaires socio-politiques, il pourrait y avoir une nouvelle transformation au niveau des rapports entre les hommes et les femmes dans les Églises en Haïti :

- les femmes subiraient moins de domination et d'oppression à l'intérieur des Églises ;
- il y aurait un meilleur partage dans les différentes fonctions de décisions ecclésiales ;
- les femmes auraient une présence effective valorisée et valorisante au sein de l'institution ecclésiale.

La question que l'on se pose est de savoir comment nous arriverons à effectuer une telle transformation. Il est prématuré d'y répondre, mais, à cet effet, les informations recueillies ici apportent déjà des pistes. Après cette section d'histoire et de sciences sociales relatives aux facteurs qui alimentent la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti, nous allons maintenant examiner quelques auteurs et concepts issus des études sur les hommes et sur les masculinités, puis de théologies féministes.

4.2 Les études sur les hommes et sur les masculinités : niveau théorique / conceptuel

Introduction

Dans cette deuxième section du chapitre 4, nous continuerons à analyser les entrevues à partir du cadre théorique du concept de genre et des études sur les hommes et les masculinités. Nous prendrons en compte les origines des études sur les hommes, les différents regroupements – académiques et autres – qui s'inscrivent dans cette mouvance, ainsi que le féminisme de la troisième vague. Ensuite, nous aborderons les masculinités en contexte de violence sociale et de précarité, en mettant l'accent sur la transformation des comportements masculins envers les femmes dans une perspective des états d'Amérique du Sud et l'importance de l'implication des hommes dans la lutte contre la violence faite aux femmes. Puis, nous examinerons, de façon plus particulière, la théorie des masculinités multiples de Raewyn Connell, en accentuant sur les points saillants des études de cette autrice et leur intérêt sur les critiques qu'a reçues son concept de masculinité hégémonique, enfin sur les points éclairants de cette théorie pour notre recherche. Finalement, nous présenterons la théorie de la domination masculine de Pierre Bourdieu et son concept de violence symbolique.

Nous travaillerons cette deuxième section en trois temps dans :

- Une présentation du concept de genre puis une introduction générale aux études sur les hommes et sur les masculinités.
- Une présentation et une étude de la théorie des masculinités multiples de Raewyn Connell.
- Une présentation de la théorie de la domination masculine de Bourdieu.

En conclusion, nous nous efforcerons de dégager certaines pistes d'intervention pour une transformation des comportements masculins qui alimentent la violence envers les femmes dans les Églises en Haïti.

4.2.1 Le concept de genre et les études sur les hommes et sur les masculinités

Dans cette deuxième section, nous présenterons, en premier lieu, Judith Butler et son concept de genre. En second lieu, nous aborderons les études sur les hommes et sur les masculinités en soulignant ses origines et le féminisme de la troisième vague.

4.2.1.1 Le concept de genre selon Judith Butler

Judith Butler est une philosophe américaine d'origine juive. Elle a commencé sa carrière comme philosophe au tournant des années 1980. Sa thèse de doctorat, faite à l'Université Yale au Connecticut, porte sur Hegel. Son premier ouvrage s'intitulait « *Subjects of Desire : Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* ». Elle est aujourd'hui professeure de rhétorique et de littérature comparée à l'Université Berkeley de Californie. Elle est une autrice majeure du féminisme de la troisième vague. Elle est influencée par Simone de Beauvoir et Michel Foucault (Butler, 2005b).

Butler a fabriqué le concept de genre (*gender*) au sens du féminisme de la troisième vague qui sera développé infra. Selon l'autrice, le genre est une construction sociale qui est instituée par la répétition des pratiques du corps ; son effet est produit par une série d'actes corporels sans discontinuité qui ne cessent de créer la réalité du genre.

Faisant recours au philosophe linguistique John Landshaw Austin, Butler considère le genre comme performatif, comme une pratique discursive qui a la capacité de produire ce qu'elle nomme dans le quotidien. Une telle pratique est une parole qui se réalise dans son énonciation même. Voici deux exemples d'énoncés performatifs popularisés par Austin : 1) la parole d'un prêtre qui affirme « Je vous déclare mari et femme ». Ces paroles genrées sont une « réussite » totale : elles sont performatives, elles agissent sur le corps et elles créent une réalité simplement du fait qu'elles sont prononcées (Butler, 2005b, p. 265-266 ; voir aussi Baril, 2007, p. 64).

Butler écrit :

« L'idée que le genre est performatif a été conçue pour montrer que ce que nous voyons dans le genre comme une essence intérieure est fabriqué à travers une série ininterrompue d'actes, que cette essence est posée en tant que telle dans et par la stylisation genrée du corps. De cette façon, il devient possible de montrer que ce que nous pensons être une propriété « interne » à nous-mêmes doit être mis sur le compte de ce que nous attendons et produisons à travers certains actes corporels, qu'elle pourrait même être, en poussant l'idée à l'extrême, un effet hallucinatoire de gestes naturalisés » (Butler, 2005b, p. 36).

L'observation de Butler sur l'aspect performatif du genre s'arrime bien avec plusieurs récits de nos verbatim. Pensons par exemple à la mère qui veut contraindre sa fille à supporter le comportement abusif du prêtre¹⁵⁵. Pour la mère, sa fille aurait dû être obéissante à la parole du prêtre qui est, selon sa croyance religieuse, un représentant de Dieu. Selon elle (la mère), l'obéissance au prêtre est un fait normal et à vivre au quotidien ; d'ailleurs, tout comportement opposé à ce dernier est mal vu dans la communauté.

De plus, la dimension performative du genre apparaît de façon éclatante quand des membres du clergé répètent le texte paulinien : « l'homme est le chef de la femme ». Dans les rapports hommes-femmes au sein des églises et des foyers, on voit les effets répétés de cette parole. Pensons aussi à ce conjoint qui hurle après sa conjointe en lui disant : « *je parle, ferme ta gueule [...] tu n'as pas le droit* » : il n'y a pas de réplique de la part de la victime ; au contraire, celle-ci garde le silence. C'est peut-être simplement parce que le comportement général du conjoint est menaçant. Ce n'est pas seulement le silence de la conjointe qui parle de la dimension performative du genre, mais aussi l'assurance qu'a le conjoint de dire une vérité incontestable : « *Tu n'as pas le droit* » ! C'est ainsi que l'énoncé est capable de produire sur-le-champ ce qui est nommé et c'est ce qui explique le caractère performatif du genre.

Dans cette perspective, Butler souligne que le genre est une « performance » (*performing*) de certaines normes, relatives à la manière dont les femmes et les hommes doivent se comporter socialement (Butler, 2005b, p. 265 ; 2006, p.128).

¹⁵⁵ Voir la section 2.3.4, pour des détails.

Ce que nous voulons mettre en relief ici, c'est que le genre comme « performance » a la dimension d'un discours capable de produire ce qu'il nomme dans le quotidien, qu'il est l'application de certaines normes et de certaines représentations auxquelles les femmes et les hommes doivent se conformer socialement et culturellement. Voilà pourquoi la théorie du genre de Butler est fondatrice à la fois dans le féminisme de la troisième vague et dans les études sur les hommes.

4.2.1.3 Les études sur les hommes (Men's Studies)

4.2.1.3.1 Origines des études sur les hommes : mouvements sociaux¹⁵⁶

Les études sur les hommes ont des origines occidentales ou nordiques, selon plusieurs chercheurs. Aujourd'hui, ces études sont aussi pratiquées dans divers pays de l'hémisphère Sud. En Europe comme en Amérique du Nord, les origines de ces études ne viennent pas des démarches académiques ou intellectuelles, mais plutôt de trois mouvements sociaux, dont les deux premiers sont considérés comme des mouvements de contestation des années 1970.

Le premier mouvement, non directement relatif au genre, est la révolte des jeunes à partir de 1968. Symboliquement considérée par Fernand Dumont (1968) comme la révolte contre le père, c'est une révolte contre la rigidité de l'autorité et le primat de l'ordre. Ce faisant, elle a porté un coup fatal à certaines normes sociales dont certaines étaient historiquement définies en tant qu'attributs des hommes (Lindsay et al., 2010, p. 14). Une telle révolte voulait rompre avec le passé, avec la tradition religieuse.

Le second mouvement social est l'émergence et la diffusion du mouvement féministe. Il s'agit d'un mouvement genré qui porte directement sur les relations sociales entre les hommes et les femmes. Ce mouvement féministe remet en question 1) les connaissances sur les hommes et sur l'identité masculine ; 2) le pouvoir patriarcal et sa légitimité (Lindsay et al., 2010, p. 15). Nous signalerons plus loin les influences du féminisme (particulièrement celui de la troisième vague) sur les hommes et en quoi concrètement ce féminisme a alimenté le mouvement des hommes, tel que Lindsay l'explique.

¹⁵⁶ À noter que les mouvements sociaux masculins étaient en général, au départ, des mouvements américains.

L'émergence du mouvement féministe nous a poussé à poser certaines questions à travers nos entrevues : si les jeunes filles et les femmes qui subissaient diverses formes de violence de la part des membres cléricaux et des laïcs décidaient de remettre en cause le genre et l'identité masculine, que se passerait-il ? Si ces personnes victimes de violences multiples se révoltaient contre le pouvoir patriarcal et sa légitimité, que se passerait-il ? Les réflexions sur ces deux questions nous permettront d'envisager certaines pistes d'intervention dans la conclusion générale de la thèse. En effet, certaines personnes interviewées dans nos verbatim apportent des éclairages sur la manière dont les victimes pourraient mettre en cause l'identité masculine et la légitimité patriarcale. Nous pourrions la formuler de cette façon : la solidarité et la résistance des femmes face à toute domination et à toute violence masculine. Il faut préciser que ces personnes répondantes ne disent presque rien sur l'apport des hommes face à cette solidarité et cette résistance des femmes.

Entre autres, ce qui apparaît ici, c'est le fait que la situation des femmes en Haïti est certainement susceptible d'être éclairée non seulement par la précarité économique, mais aussi par la pensée féministe qui stimule le mouvement des hommes dès le début.

Le troisième mouvement est le mouvement gai, qui s'est développé de façon différente par rapport aux deux premiers mouvements évoqués. Au départ, un tel mouvement n'a pas été perçu comme significatif dans le mouvement des hommes, puisqu'on postulait que celui-ci s'intéressait essentiellement aux rapports hommes-femmes. Lindsay affirme : « *Toutefois, nous devons mentionner que dès l'origine des premiers groupes d'hommes au Québec et jusqu'aujourd'hui, les gais ont été très actifs et ont été des acteurs importants dans l'histoire du mouvement social des hommes au Québec* » (Lindsay et al., 2010, p. 15).

4.2.1.3.2 L'émergence des études sur les hommes

Dans la section précédente, nous avons déjà souligné que les études sur les hommes, considérées comme champ interdisciplinaire¹⁵⁷, ont émergé depuis quelques décennies dans

¹⁵⁷ À noter que Connell et Messerschmidt affirment que les études sur les hommes sont considérées en tant que champ interdisciplinaire qui sont relatives à un ensemble de conférences, la publication de manuels et de plusieurs revues, ainsi que l'expansion rapide d'un programme de recherche dans toutes les sciences humaines et sociales (2015, p. 156).

l'hémisphère Nord, aux États-Unis et dans plusieurs pays anglo-saxons. Par la suite, elles se sont répandues autour des années 2000 dans l'hémisphère Sud : en Amérique latine, en Afrique et en Asie.

Selon Sacha Genest Dufault¹⁵⁸, l'organisation nationale pour le changement des hommes ou *National Organization for Changing Men* (NOCM) est fondée aux États-Unis d'Amérique en 1983. Cette organisation est devenue plus tard, soit en 1990, l'organisation nationale des hommes contre le sexisme ou *National Organization of Men against Sexism* (NOMAS). À partir de cette période, des regroupements académiques commencèrent à se former, notamment l'*American Men's Studies Association*¹⁵⁹ (AMSA). C'est à partir de là que les études sur les hommes en termes de courant académique, intellectuel et théorique commencèrent à se diffuser de manière significative dans l'hémisphère Nord et en Australie.

Harry Brod¹⁶⁰ affirme en 1987 :

« Men 's Studies is rooted in the pro-feminist men's movement, analogously to women's Studies rootedness in feminism [...] There is, in the United States as elsewhere, a small but growing men's movement. The Men's Studies Association is the largest organizational component of the movement's major national organization, the National Organization for Changing Men. The association has been instrumental in organizing Men's Studies activities since its inception in 1983 [...] The most general definition of men's studies is that it is the study of masculinities and male experiences as specific and varying social historical – cultural formations. Such studies situate masculinities as objects of study on a par with femininities, instead of elevating them to universal norms » (Brod, 1987, p. 40, 45; voir aussi Élisabeth Badinter¹⁶¹, 1992, p. 13, 18, 24).

Comme Brod l'explique, l'un des objectifs de ces études est de contribuer à comprendre et transformer les comportements des hommes dans une perspective d'égalité hommes-femmes.

¹⁵⁸ Sacha Genest Dufault est travailleur social, professeur à l'Université du Québec à Rimouski. Il s'intéresse à la construction du champ de recherche sur les hommes et les masculinités.

¹⁵⁹ « Lors de la conférence au sujet des études sur les hommes à Atlanta en 1990, une décision a été prise pour incorporer l'association des études masculines en tant qu'organisation distincte et autonome. La mise en œuvre de cette décision a été lente, mais en septembre 1991, nous sommes devenus incorporés et avons officiellement changé notre nom pour l'*American Men's Studies Association* (AMSA). À partir de cette période nous avons à la fois marqué notre nouveau statut, et l'élargissement de notre travail » (Doyle et Femiano, 1999).

¹⁶⁰ Harry Brod est professeur de sociologie à l'Université du Nord de l'Iowa. Il est l'un des pères fondateurs de l'étude académique sur les hommes et sur les masculinités.

¹⁶¹ Élisabeth Badinter est philosophe et historienne française. Elle s'intéresse au féminisme et aux rôles des femmes dans la société.

Certes, ces études sont influencées par les études féministes. Par ailleurs, même si elles ont émergé depuis les années 1970, c'est seulement dans la deuxième partie des années 1980 qu'elles ont commencé à se développer, notamment au sein de l'*American Men's Studies Association* (AMSA) (Brod, 1987, p. 561). Cette association a tenu des congrès annuels de manière ininterrompue depuis 1992. Entre-temps, les études sur les hommes ont commencé à être enseignées dans plusieurs universités étasuniennes et ailleurs. Elles se sont développées aussi au Québec : ses chercheurs sont notamment réunis dans le réseau interuniversitaire de recherche « Masculinités et société ».

Somme toute, les études sur les hommes forment un champ interdisciplinaire composé de chercheurs en sociologie, en travail social, en anthropologie, en psychologie, en études religieuses, en littérature, en philosophie, en histoire et en sciences de l'éducation, pour ne citer que ces disciplines. Depuis les années 1980, beaucoup de chercheurs universitaires se sont engagés dans les études sur les hommes et les masculinités : d'une part, pour amener les hommes à réfléchir sur leur propre réalité de façon collective et, d'autre part, pour les encourager à développer une nouvelle idée de la masculinité, moins axée sur la domination et sur la compétition (Lindsay, Rondeau et Desgagnés, 2012, p. 18). Qu'est-ce qui motive ces chercheurs à s'impliquer dans les études sur les hommes ? Comme nous l'avons déjà noté, le féminisme de la troisième vague est un élément déclencheur de ces études. Nous aborderons ce féminisme tel qu'il est présenté par la chercheure Diane Lamoureux¹⁶².

4.2.1.3.2.1 Le féminisme de la troisième vague

La notion de troisième vague a fait son apparition aux États-Unis dans les années 1990 pour désigner, selon Lamoureux, une nouvelle génération féministe¹⁶³ voulant « faire le tri dans l'héritage de la deuxième vague féministe » qui a mené, dans les années 1970, des luttes contre le racisme, l'exploitation capitaliste, la discrimination sexuelle, l'oppression nationale et culturelle, la mondialisation néolibérale et les inégalités de genre. Cette nouvelle génération est

¹⁶² Diane Lamoureux est professeure de philosophie politique à l'Université Laval. Ses travaux actuels portent sur l'impact conjugué du néolibéralisme et du néo conservatisme.

¹⁶³ À noter que la génération du féminisme de la troisième vague est composée de femmes qui sont nées après les luttes des années 1970. Il faut mentionner que Judith Butler est l'une des fondatrices du féminisme de la troisième vague.

bénéficiaire de ces luttes qui ont donné des résultats tels que le statut personnel des femmes mariées, les libertés reproductives, l'accès à l'éducation et l'accès à l'emploi rémunéré (Lamoureux, 2016, p. 190, 205-206, 208).

De plus, ce féminisme de la troisième vague fait mention de divers courants culturels, raciaux et politiques, en valorisant la spécification des positions subjectives : il renonce à toute vision universelle en surplomb des cultures spécifiques. C'est précisément à partir de là que les pionniers des études sur les hommes et les masculinités repèrent la possibilité d'apporter une contribution masculine et proféministe à ce mouvement collectif. C'est ainsi que le féminisme de la troisième vague a joué un rôle important dans les études sur les hommes, puisqu'il sensibilise non seulement certains hommes à changer leurs postures dans les rapports avec les femmes, mais il peut aussi porter un regard plus différencié sur la construction des réalités masculines (Dufault et al., 2010, p. 57, 65).

Fait notable, ces études emploient généralement le concept de masculinité au pluriel. Il existerait donc diverses masculinités, selon le courant dans lequel ils s'inscrivent. En fait, le « vrai homme » n'existe pas en soi : effet de genre, il est considéré comme un idéal socialement construit et une « performance » (*performing*) qui varie selon la période et le lieu. Nous y reviendrons plus loin dans cette deuxième section.

4.2.1.4 Les masculinités en contexte de violence sociale et de précarité

Jusqu'ici, nous avons examiné de manière générale le champ des études sur les hommes et les masculinités, ses origines, ses concepts fondamentaux, son articulation avec le féminisme et les études féministes. Par ailleurs, en recherche sociale, les études sur les hommes examinent comment ceux-ci s'efforcent de composer leurs masculinités respectives dans différents contextes sociaux. C'est vrai, par exemple, dans des sociétés marquées par un degré élevé de violence sociale ou de précarité, mettant à mal certaines normes traditionnelles de masculinité.

Desiree Lwambo, chercheure congolaise et gestionnaire de projet, examine une masculinité problématique. Elle souligne qu'être « un vrai homme » dans le contexte congolais, c'est, en tant que pourvoyeur et protecteur, être capable de prendre soin de sa famille et de son entourage et jouir d'une certaine autonomie financière. Elle a effectué ses recherches dans une

zone de conflit située dans la province du nord Kivu, dans l'est de la République démocratique du Congo (RDC).

Sa recherche a été réalisée dans le cadre de programmes d'interventions humanitaires. L'autrice critique les agents qui gèrent ces programmes, parce que ces derniers, non seulement ignorent la nature complexe du genre et son potentiel en tant qu'outil pour le changement social, mais ne reconnaissent pas non plus la nature interdépendante et interactive du genre. Lwambo a du mal à comprendre comment ces agents qui luttent contre la violence sexuelle et cherchent à soutenir les femmes excluent les hommes de leur champ d'intervention. L'autrice pense qu'on pourrait aboutir à un meilleur résultat si l'on apportait du soutien aux hommes qui sont aussi dans le besoin (Lwambo, 2013, p. 46). Selon nous, la critique de Lwambo¹⁶⁴ est pertinente, parce qu'en réalité pour déboucher sur l'égalité de genre et sur un changement social il serait pertinent de lancer des programmes d'intervention accessibles à la fois aux femmes et aux hommes.

Lwambo écrit :

« Participants generally felt that a man's income determines his position in society, but money does not make a man ; and that the benefits from his good fortune should be shared in order to have meaning. A 'real man' generously lends his support to family and friends » (Lwambo, 2013, p. 51).

Les normes de masculinité en jeu ici sont la capacité de pourvoir, de protéger, et la générosité. Cependant, que se passe-t-il quand l'individu ne peut plus répondre à ses propres besoins ni à ceux des membres de la famille ? Il perd le sentiment de son identité masculine (Lwambo, 2013, p. 51). Dans le contexte d'une société marquée par la précarité, il paraît difficile de penser que l'on peut maintenir une fois pour toutes une masculinité associée à la capacité de nourrir et de soutenir sa famille et son entourage. Dans cette perspective, quand l'homme a l'impression de perdre son identité masculine, il recherche alors une stratégie de compensation ; dans le contexte de la RDC, cela se fait par l'usage de la violence physique, des menaces et de

¹⁶⁴ On pourrait indiquer, ici, que le comportement décrit par Lwambo est similaire à celui de Jérôme. En effet, la réaction et la prise de position de Jérôme dans les divers moments où il a observé où vécu la violence en Haïti sous diverses formes est une réaction et une prise de position qui l'amènent à s'engager dans des groupes de femmes et dans des groupes d'hommes pour contribuer au travail d'amélioration des rapports hommes-femmes ou à la diminution de la violence masculine envers les femmes dans les Églises. Dans cette perspective, même si les contextes sont différents on peut conclure que Lwambo et Jérôme s'arriment bien par rapport à la lutte contre la violence faite aux femmes et pour une égalité de genre.

l'intimidation dans le but de maintenir sa supériorité masculine sur tous les membres de la famille.

En fait, la violence sociale apparaît comme un facteur de fragilisation d'une certaine qualité masculine. Ainsi en va-t-il dans le contexte social étudié par Lwambo. L'un des hommes interviewés dans les recherches de Lwambo affirme qu'après la guerre, il a perdu le sens de sa valeur masculine : il n'est plus pourvoyeur ni protecteur. Autrement dit, pour cet homme la guerre remet en cause sa masculinité, ce qui crée chez lui une anxiété supplémentaire qui pourrait être, selon l'autrice, un déclencheur de violence envers les femmes, les enfants et les hommes subordonnés (Lwambo, 2013, p. 54).

Certes, le contexte du Nord-Kivu et celui d'Haïti sont différents en ce que le second pays n'est pas aux prises avec la violence militaire et génocidaire qu'on rencontre dans la première zone. Cependant, les éléments que Lwambo dégage à travers le portrait du « vrai homme » jettent un éclairage intéressant sur nos verbatim. Les communautés ecclésiales dont les personnes répondantes proviennent appartiennent à une société particulièrement pauvre, où les causes de précarité sont multiples. On se souvient de ce jeune homme qui a accepté de se marier avec une jeune fille devenue enceinte du pasteur de sa congrégation. Selon les propos rapportés, l'acceptation de ce jeune homme est due à son insécurité économique, parce qu'il veut préserver les petits avantages financiers qu'il recevait du pasteur. Peut-être que s'il s'était senti autonome économiquement aurait-il pu désobéir à ce membre du clergé, mais au moment où ce dernier lui impose de se marier avec cette jeune fille, il semble ne pas avoir le choix compte tenu de l'« *affaiblissement dans [ses] potentialités de choix et d'action*¹⁶⁵ ». Dans ces circonstances, Lwambo nous suggère que ce jeune homme, victime de violence (violence symbolique¹⁶⁶, économique, physique, etc.) de la part du pasteur, a simplement reproduit telle violence et que celle-ci serait effectuée par les hommes qui ont perdu leur valeur en tant que pourvoyeurs et protecteurs au sein de la famille : une telle reproduction constitue leur principale stratégie de

¹⁶⁵ Il faut préciser qu'un affaiblissement dans les potentialités de choix et d'action est la définition du concept de pauvreté en termes de précarité économique. Ce concept est forgé par l'historien haïtien Anthony Georges-Pierre. Pour plus d'explications, on peut se reporter à la section 1.1.1.3.

¹⁶⁶ En ce qui a trait à la violence symbolique, nous y reviendrons infra.

compensation.

Comme Desiree Lwambo, Colette Harris, qui est chercheuse en sciences politiques à l'Université d'Anglia au Royaume-Uni, étudie une masculinité problématique du Nigéria (province de Kaduna). Cette société est affligée par un véritable chaos social et économique générateur de graves tensions sociales. Or, on observe ici des réponses religieuses à ce chaos, du côté du christianisme et de l'islam. L'autrice montre comment, dans un tel contexte de désorganisation sociale et de violence, les rhétoriques religieuses peuvent servir à renforcer un sentiment de pouvoir masculin.

« Thus, all too often in recent years, the togetherness of men in relation to church or mosque has occurred in responding to calls to violence [...] the issue violence all too often dominates people's thinking, especially recently, since fears of the 'other' have been reinforced both by the post-election clashes of April 2011 and by the escalating attacks on Christians on the part of the Islamic grouping known as Boko Haram » (Harris, p. 2012, p. 228).

Ici encore, les réalités socioreligieuses du Nigéria et celle d'Haïti diffèrent profondément. Néanmoins, il est intéressant de relever les réflexions de l'autrice sur les deux groupes d'hommes conservateurs, chrétiens et musulmans. En effet, elle montre comment ces deux groupes cherchent à compenser leur déficit de pouvoir économique par un recours à la religion et à la violence. Harris précise que dans le contexte du Nigéria, les normes de genre légitiment la domination des hommes sur les femmes et sur les enfants. Toutefois, les hommes ont la responsabilité de supporter la famille, à défaut de quoi leur masculinité est remise en question. Que font-ils alors ? Ils utilisent une stratégie de compensation en prenant appui sur leur religion dans le but de maintenir et de préserver leur supériorité à l'égard des femmes.

Globalement, à travers les analyses de ces deux autrices qui font partie des courants de la société civile et des organisations non gouvernementales (ONG), nous constatons que le sens de l'identité d'un « vrai homme » varie en fonction de la région et de la culture. Nous récapitulons l'identité de ce « vrai homme » de la façon suivante :

- Dans la région et dans la culture congolaise, d'après l'expérience de Lwambo, être un « vrai homme », ce serait être un pourvoyeur et un protecteur. Quand l'homme se trouve dans l'impossibilité d'être tel, il cherche une stratégie de compensation qu'il trouve dans la violence physique relative à toute sorte de menace et d'intimidation.

- Dans la région et dans la culture nigérienne, être un « vrai homme », d'après Harris, ce serait être en mesure de supporter la famille économiquement. Si ce dernier est incapable de le faire, la stratégie de compensation qu'il emploie consiste à faire appel à un conservatisme religieux qui garantit la domination masculine sur les femmes.

À notre avis, les conclusions de Harris sont très proches de celles de Lwambo : les hommes qu'elle étudie sont eux aussi affectés par l'incapacité de pourvoir aux besoins de leurs proches et de les protéger, ce qu'ils cherchent alors à compenser en prenant appui sur la religion.

En Haïti, à partir de tout ce qui est dit dans les entrevues, on peut découvrir la manifestation de ces mêmes scénarios. Les hommes qui sont incapables de supporter économiquement leur famille cherchent souvent une stratégie de compensation qui peut alors emprunter le chemin de toutes formes de violences. Par exemple la violence verbale, comme dans le cas du conjoint qui hurle à sa conjointe : « *je parle, ferme ta gueule* », « *j'ai fini de parler qu'est-ce que tu as à dire, tu n'as pas le droit* ». Vu la situation de précarité économique dans ce pays, ce conjoint pourrait tenter d'affirmer son contrôle sur sa vie, ce qui entraînerait un déclenchement de la violence à l'égard de sa conjointe.

De plus, le message étant ainsi transmis aux fidèles de l'église par le membre du clergé, « l'homme est le chef de la femme », les hommes qui entendent ce message, de leur côté, en concluent qu'ils ont reçu de la Bible le privilège d'être les dominants par rapport aux femmes. Donc, dans les circonstances où les hommes font face à une situation d'incapacité économique pour pourvoir aux besoins de leur la famille, cette stratégie de compensation pourrait contribuer à préserver l'image qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur valeur masculine. Une telle stratégie se manifeste par diverses formes de violence. Voyons comment certains auteurs réfléchissent sur la transformation des comportements masculins à l'égard des femmes.

4.2.1.4.1 Transformation des comportements masculins envers les femmes dans une perspective de l'hémisphère Sud

Pour expliquer la transformation des comportements masculins à l'égard des femmes dans une perspective du Sud, nous prendrons appui sur les analyses de Gary Barker, de Satish

Kumar Singh¹⁶⁷ et de Juan Carlos Ramirez Rodriguez¹⁶⁸, tout en soulignant l'importance de l'implication des hommes dans la lutte contre la violence masculine faite aux femmes qui sera développée par Sanjay Kushwaha¹⁶⁹.

Pourquoi réfléchir à la transformation des comportements masculins envers les femmes et à l'importance des engagements des hommes dans la lutte contre la violence faite aux femmes à partir d'une perspective des sociétés du Sud évoquées ici ? La réponse consiste dans le fait qu'il y a des similitudes entre ces pays et Haïti, même s'ils comportent leurs spécificités, notamment culturelles et historiques. Cet aspect est bien la violence et ses déterminants sociaux. Selon l'enquête au niveau de la probabilité de manifestations violentes, rapportée par le politologue Jean-Herman Guay, sur une échelle de 1 à 5, au niveau du nombre d'homicides pour 100 000 habitants, le Brésil se situe à 5, l'Inde à 2, le Mexique à 5 et Haïti à 5. Sur cette même échelle, au niveau des probabilités de manifestations violentes, le Brésil est à 3, l'Inde à 3, le Mexique à 3 et Haïti à 4. Il semble donc nécessaire d'élucider la transformation des comportements masculins envers les femmes et l'importance des engagements des hommes dans la lutte contre la violence faite aux femmes à partir d'une perspective des sociétés du Sud. C'est ce que nous faisons ici.

Gary Barker¹⁷⁰ est né à Fleetwood, Lancashire en Angleterre. Il s'est formé comme géologue, plus tard en tant que scientifique environnemental et caricaturiste politique professionnel (Barker, 2016). Porteur de cet improbable bagage, il a fondé deux organisations non gouvernementales d'intervention proféministe auprès des hommes, *MenEngage* et

¹⁶⁷ Satish Kumar Singh est travailleur social, activiste et membre de la commission des hommes engagés, formateur national et consultant auprès d'organismes nationaux et internationaux. Il travaille dans les programmes de genre et de masculinité dans 18 états de l'Inde. Il fait partie d'un mouvement social dénommé MASVAW (Men's Action for Stopping Violence against Women). Ce mouvement, selon Singh a débuté en 2002 en Inde.

¹⁶⁸ Juan Carlos Ramirez Rodriguez est anthropologue et professeur au programme du centre d'étude interdisciplinaire à l'Université de Guadalajara au Mexique. Il s'intéresse au développement des réseaux de chercheurs mexicains américains sur les masculinités.

¹⁶⁹ Sanjay Kushwaha est travailleur social et professeur au département de travail social à l'Université de Mahatma Gandhi Kashi Vidyapith en Inde. Il s'intéresse à l'implication des hommes dans la lutte contre la violence faite aux femmes et il fait partie du même mouvement social que Satish Kumar Singh appelé MASVAW (voir la note 172 supra).

¹⁷⁰ Pour plus de détails sur le travail que Barker a effectué, voir 4.1.1.1.5 infra.

*Promundo*¹⁷¹. Contrairement aux deux autrices précédentes (Lwambo et Harris), il s'intéresse davantage aux masculinités à caractère pacifique et égalitaire tout en proposant un modèle alternatif basé sur l'éducation des garçons et des hommes afin de déboucher sur l'égalité de genre. D'ailleurs, la masculinité qu'il préconise est basée sur le dialogue au lieu de la domination et de la violence. S'il emploie le vocable de « vrai homme », c'est dans un sens non pas théorique mais éducatif, dans une pédagogie du changement où l'on s'efforce de rendre désirable aux participants l'engagement pour l'égalité hommes-femmes sur le plan tant social, économique que politique. Par exemple, l'auteur affirme : « *The Real Man Thinks Right [...] It is possible for men not to use violence against women* ». Un vrai homme, dit-il, est quelqu'un qui n'exerce pas de violence sur sa conjointe et qui respecte son désir sexuel (Barker et al., 2002, p. 177)¹⁷². Barker nous conduit déjà du côté des pistes d'intervention. Il nous faudra revenir sur sa proposition et son applicabilité en contexte ecclésial haïtien quand nous élaborerons des pistes d'intervention, dans la conclusion générale de la thèse.

Pour transformer le comportement des garçons et des hommes, ou pour stimuler un changement chez eux, Barker¹⁷³ présente un modèle pédagogique et éducationnel en menant plusieurs séries d'activités parmi lesquelles celles qui sont basées sur la violence sexuelle. Cette activité explique des situations variées impliquant cette violence. On y interroge les garçons et les hommes afin de déterminer s'il s'agit de violence sexuelle ou non.

Tout d'abord, pendant une période d'une heure, l'animateur de l'activité ouvre une discussion sur la définition de la violence sexuelle et sur la façon dont on peut la réduire ou l'empêcher. Ensuite, il donne la parole aux garçons et aux hommes en vue de raconter certaines expériences de violence qu'ils ont vécues durant leur enfance. Voici un cas :

¹⁷¹ On peut se reporter à la section 4.1.1.1.5.1, pour des détails.

¹⁷² À noter qu'être un « vrai homme » dans la région du Brésil, c'est toujours être un pourvoyeur et un protecteur. Quand l'homme n'est plus en mesure de remplir cette fonction, il peut recourir à la violence en vue de préserver son identité masculine. Donc, Barker, de son côté, ne propose qu'un modèle alternatif, quand il dit qu'être « vrai homme », c'est un homme qui respecte sa conjointe et qui fait partie de la catégorie de la masculinité pacifique fondée sur l'équité et sur la justice sociale. Il faut aussi noter qu'à ce niveau, Barker rejoint Lwambo et Harris, puisque la précarité, dans tous les cas, est un facteur de violence masculine.

¹⁷³ Il faut préciser que Barker a effectué une recherche qualitative au Brésil sur les comportements violents des garçons et des hommes et il a utilisé le résultat de cette recherche pour proposer un modèle pédagogique et éducationnel (Barker et al., 2010, p. 176).

« Felipe begins to work as an administrative assistant in a well-known firm a few months ago and is enjoying the work and the job. One night, his boss, Roberto, says that he likes Felipe very much, finds him attractive and wants to have sex with him. He says that if Felipe agrees he will help further his career in the firm. Is it sexual violence » (Barker et al., 2002, p. 176-177) ?

Ce qui ressort ici, c'est le fait qu'on est souvent convaincu que personne ne croirait qu'un homme puisse être victime de violence sexuelle. Ce que Barker veut mettre en relief, c'est qu'il est important de rassembler les garçons et les hommes dans une ambiance d'activité pédagogique et éducationnelle tout en leur donnant la parole pour s'exprimer sur les situations de violence qu'ils ont subie. Pour Barker, ceci correspond à une stratégie permettant à ces acteurs masculins de surmonter cette violence et de ne pas la reproduire plus tard. Nous pensons qu'une telle stratégie peut être applicable en Haïti avec les garçons et les hommes. Ne serait-ce pas un moyen pour stimuler le changement chez ces acteurs masculins ?

On se souvient de Trouillot-Levy qui souligne, à travers ses analyses sur la culture dans le milieu scolaire, comment les enfants et les adolescents qui ont subi de la violence, arrivés à l'âge adulte, vont reproduire cette même violence sur leurs pairs¹⁷⁴. On a vu aussi dans nos entrevues comment la présence d'un esprit de domination masculine sur les femmes se manifeste sous forme de violences multiples que les enfants et les adolescents observent ; cela fait en sorte qu'ils risquent fort de la reproduire à leur tour. En résumé, Barker fait une analyse d'évaluation, d'éducation populaire. En d'autres mots, il présente une pédagogie de transformation¹⁷⁵. Il nous semble que son analyse serait applicable en contexte ecclésial haïtien.

Selon Satish Kumar Singh, pour transformer les comportements masculins à l'égard des femmes, il est important d'entreprendre un programme populaire de rééducation de socialisation masculine mené depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte. D'après l'auteur, une telle démarche doit concerner tous les aspects de la vie des garçons et des hommes et dans tous les lieux qu'ils fréquentent. L'auteur affirme :

¹⁷⁴ Pour plus de détails, voir la section 4.1.1.2.2.1.

¹⁷⁵ Il faut noter que dans les études sur les hommes (Men's Studies) il existe un ensemble de chercheurs, de théoriciens qui cherchent à présenter une pédagogie de transformation au niveau des comportements masculins envers les femmes (pour des détails, on peut se reporter à la section 4.2.1.2.2).

« Life cycle approach is needed to affect the socialization of men and boys in relation to the whole range of social arenas : home, education, workplace, economy, sexuality, sexual orientation, health, work/life balance, etc. Lifecycle based strategies start with early childhood education and care » (Singh, 2012, p. 88-89).

Cette démarche a comme objectif, premièrement, de former les garçons et les hommes dans le but de les mobiliser contre la violence fondée sur le genre. Deuxièmement, elle vise à leur donner des moyens de faire preuve de leadership. En Asie centrale et au Nicaragua, par exemple, une telle démarche a été adoptée à travers une campagne nommée : « *My Strength is Not for Hurting* » (Singh, 2012, p. 89). Elle a connu de bons résultats, où les comportements de beaucoup de garçons et d'hommes envers les femmes ont été modifiés. Une telle démarche nous renvoie à nos entrevues où quelques hommes, très minoritaires il est vrai¹⁷⁶, ne cherchent pas à profiter de leur pouvoir pour exercer la violence envers les femmes, mais l'utilisent plutôt pour amener les hommes à changer leur comportement vis-à-vis de celles-ci, une vision relative à l'égalité de genre, ainsi qu'à l'égalité de droit au travail, à la santé et à l'éducation.

Ramirez Rodriguez, qui a initié un réseau de chercheurs mexicains américains sur les masculinités, écrit :

« Transformation, changing masculinity, is a social practice that does not occur once and for all, but rather is an ongoing everyday task based on principles of solidarity, coherence, openness to diversity, respect, and appreciation of differences in an atmosphere of equality and dialogue » (Ramirez Rodriguez, 2012, p. 71).

Une telle transformation, selon l'auteur, permet à beaucoup d'hommes, d'un côté, d'être considérés comme une partie essentielle de la solution au phénomène de la violence faite aux femmes et, d'un autre côté, à adopter une position publique afin de redéfinir leur masculinité et de créer un climat social dans lequel la violence à l'égard des femmes est vue comme un phénomène insupportable et inacceptable.

En outre, de poursuivre Ramirez, il est nécessaire d'utiliser des stratégies qui tiennent compte du fait que la violence elle-même est un comportement appris. Par conséquent, les

¹⁷⁶ Nous voulons parler 1) du secoureur religieux qui prenait la défense d'une jeune fille qui a été harcelée sexuellement par un prêtre au presbytère ; 2) de Jérôme qui sensibilise les hommes à prendre conscience de leur rapport avec les femmes ; 3) du prêtre de la paroisse d'Odette qui préconise une prédication basée sur l'amour, le respect et l'égalité.

garçons et les hommes ont besoin d’être rééduqués sur la façon d’être des hommes pacifiques, non-violents, qui soutiennent les femmes dans des rôles en dehors du foyer en partageant le fardeau du travail domestique et en défendant les droits des femmes (Rodriguez, 2012, p. 67, 69, 116). On a vu dans nos entretiens comment les femmes s’émancipent quand les hommes participent aux tâches domestiques. L’une de nos répondantes explique que lorsque son conjoint accepte de partager avec elle les tâches domestiques, son expérience religieuse commence à revêtir du sens, parce qu’elle peut participer librement aux différentes activités de son église. Il faut préciser que d’après ce qui est dit dans ce récit¹⁷⁷, si le conjoint modifie son comportement masculin vis-à-vis de sa conjointe, c’est parce qu’il change de milieu : le couple quitte Haïti pour s’établir à Montréal¹⁷⁸. Il est donc nécessaire de parler de l’implication des hommes dans la lutte contre la violence à l’égard des femmes.

4.2.1.4.1.1 L’importance de l’implication des hommes dans la lutte contre la violence à l’égard des femmes

Sanjay Kushwaha, travailleur social de l’hémisphère Sud, en Inde, explique que l’implication des hommes dans la lutte contre la violence à l’égard des femmes a débuté en 2006 en Inde, quatre ans après l’émergence de MASVAW. Cette implication s’est manifestée à travers une campagne qui a été lancée durant cette période. Beaucoup d’hommes ont alors pris position pour élever leur voix contre les normes patriarcales traditionnelles, non seulement pour amener un changement dans les comportements masculins envers les femmes, mais aussi pour aboutir à une émancipation et à une libération bénéfique pour tous les genres et pour lutter contre la violence faite aux femmes (Kushwaha, 2012, p. 82). En ce sens, selon l’auteur, plusieurs activités ont été organisées périodiquement, telles que des expositions d’affiches, des présentations de films, des théâtres de rue, des conférences publiques, etc. Ces activités apportent de bons résultats, beaucoup d’hommes y étant encouragés à former une alliance locale, régionale et même mondiale avec les femmes, alliances qui constituent un réseau utile à toute campagne sociale afin de promouvoir les droits des femmes et l’égalité de genre. Il en résulte

¹⁷⁷ Pour les détails de cet exemple, voir la section 2.3.1.

¹⁷⁸ Même si notre recherche est basée spécifiquement sur les faits en Haïti, cet aspect pourrait-être creusé dans le travail ultérieur de l’intervention de la recherche afin de déboucher sur une vraie transformation des comportements masculins à l’égard des femmes dans les Églises en Haïti.

que l'implication des hommes dans la lutte contre la violence faite aux femmes est importante. Nous pouvons entrevoir que de telles activités pourraient nous servir de modèle d'intervention dans un travail ultérieur en Haïti.

Tenant compte des analyses de ces auteurs sur la transformation des comportements masculins à l'égard des femmes et sur l'importance de l'engagement des hommes dans la lutte contre la violence faite aux femmes, on voit ressortir quelques axes qu'ils proposent. On reviendra là-dessus plus loin dans la thèse quand on parlera des possibilités des pistes d'intervention.

4.2.2 La théorie des masculinités¹⁷⁹ multiples de Raewyn Connell

Dans le second temps de la deuxième section du quatrième chapitre, nous présenterons tout d'abord l'autrice et l'intérêt de ses études pour la recherche. Ensuite, nous développerons sa théorie des masculinités multiples en soulignant la description de cette théorie, les critiques et les points convergents qui en découlent.

Raewyn Connell¹⁸⁰ est une sociologue australienne et professeure de sociologie à l'Université de Sydney. Elle est autrice ou co-autrice de 18 livres, parmi lesquels : *Southern Theory: the Global Dynamics of Knowledge in social Science* (2007), *Gender* 2002), *The Men and the Boy* (2000) and *Masculinities* (1995). Elle est connue pour ses travaux sur les rapports de genre¹⁸¹ sur l'éducation et sur les rapports Nord/Sud dans la recherche théorique et académique. Elle est l'autrice d'une des théories les plus influentes en études sur les hommes et

¹⁷⁹ « Connell, à travers ses recherches, estime que les origines de la masculinité aujourd'hui mondialement dominante remontent aux années 1450 à 1650. Elles sont liées à plusieurs facteurs, parmi lesquels, l'autrice mentionne : l'émergence d'une culture sécularisée à la Renaissance marquée par l'importance qu'elle accorde à l'hétérosexualité maritale et à l'individualisme ; la création d'empires genrés outre-mer ; le développement du capitalisme commercial dans son sillage de l'urbanisation, de l'individualisme et de la rationalité calculatrice ; enfin, le lancement en Europe de guerres civiles à grande échelle mettant en jeu l'émergence d'un État centralisé fort et une importance accrue des faits d'armes et des performances militaires » (Demetriou, printemps 2015, p. 10). À travers ces facteurs, on peut entrevoir que la masculinité, quelle qu'elle soit, subit des variations en fonction du temps, du lieu et de la société.

¹⁸⁰ Pour faciliter la compréhension des personnes lectrices, nous utilisons le pronom personnel 'elle' pour désigner Connell dans la thèse.

¹⁸¹ Connell définit le genre comme « une pratique sociale qui renvoie constamment au corps et à ce que font les corps » (2014, p. 66). La définition de Butler et celle de Connell se joignent, même si les contextes et les paradigmes sont différents.

les masculinités, celle des masculinités multiples, dont fait partie l'important concept de masculinité hégémonique.

Elle est une femme transgenre dont la majorité des travaux ont été publiés sous le nom masculin de Robert Williams Connell jusqu'à la deuxième édition de « *Masculinities* » en 2005. Quelques-unes de ses publications sont publiées sous le patronyme de Bob ou Robert. Depuis 2006, toutes ses œuvres ont été publiées sous le nom de Raewyn Connell.

Nous utilisons Connell pour notre recherche parce qu'elle peut nous aider à comprendre plusieurs aspects du sujet que nous explorons :

- la socialisation masculine qui dérive de variations complexes de rapports de domination et de subordination, se reproduisant dans les relations hommes-hommes et hommes-femmes ;
- un aspect des rapports sociaux de genres (garçons/hommes filles/femmes), en montrant à partir des données¹⁸² existantes comment les hommes commettent plus de violences et de crimes que les femmes (Connell et al., 2015, p. 156, voir aussi Martino, 1995) ;
- la dynamique de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti et les formes de résistance qui en découlent ;
- les enjeux autour de la violence tant publique que privée, et la transformation des comportements masculins envers les femmes (Connell et James Messerschmidt, 2015, p. 152).

4.2.2.2 Description de la théorie des masculinités multiples de Connell

Parler de la description de la théorie de Connell c'est parler d'une interaction entre les diverses formes d'intersections de genre, de race, de classe, etc. L'autrice écrit : « *Il faut éviter que la reconnaissance de masculinités multiples ne soit réduite à une typologie de personnalités* » (Connell, 2014, p. 72-73, 78). Comment l'autrice définit-elle le concept de masculinités au pluriel ? Selon elle, « *les masculinités sont des schémas de pratique sociale qui font référence aux propriétés biologiques des corps masculins, notamment leurs aptitudes au*

¹⁸² Connell écrit : « *Toutes les données attestent que les hommes et les jeunes hommes commettent plus de crimes conventionnels, notamment les plus graves, que les femmes et les jeunes filles* » (Connell et Messerschmidt, 2015, p. 156). L'anthropologue William Buckner, à partir de ses recherches, affirme que les hommes sont responsables de 79% des homicides commis (Buckner, s.d.).

travail, à la violence et à la paternité » (Connell, 2014, p. 250-251). Il existe un lien remarquable entre le genre et la masculinité, c'est dans ce sens que Connell déclare : « la reconnaissance croissante de l'interaction entre le genre, la race et la classe a entraîné celle de la multiplicité des masculinités » (2014, p. 72).

Retournons maintenant à la théorie des masculinités multiples. Connell énumère quatre types de masculinités à comprendre comme des positionnements interreliés dans une dynamique de domination : la masculinité hégémonique, la masculinité complice, la masculinité subordonnée et la masculinité marginalisée. Elle montre aussi les relations qu'entretiennent ces quatre formes. D'un côté, il existe une tension entre hégémonie, complicité et subordination, d'un autre côté, il y a une dialectique entre marginalisation et autorité (Connell, 2014, p. 79). En d'autres mots, Connell, à travers sa théorie, montre les rapports entre positions masculines, d'une part, et positions masculines et féminines, d'autre part.

4.2.2.2.1 La masculinité hégémonique

Dans cette section, nous voulons expliquer, en premier lieu, le concept d'hégémonie, puis la masculinité hégémonique.

Origine de l'hégémonie

Le terme hégémonie, qui provient du grec ancien et forgé vers la fin du XIX^e siècle, dérive de *eghestai* qui signifie « diriger », « conduire », selon George Hoare¹⁸³ et Nathan Sperber¹⁸⁴. Ce mot donnera plus tard *eghemon* qui, durant la guerre du Péloponnèse, désigne la cité la plus puissante, celle qui est en position directrice dans l'alliance de différentes cités grecques. Aujourd'hui encore, dans la discipline universitaire des relations internationales, on utilise le vocable « hégémonie » dans un sens directement emprunté à cette période de l'Antiquité : une situation internationale où un État est dominant, sur les plans historique, politique et diplomatique (Hoare et Sperber, 2013, p. 95).

¹⁸³ George Hoare est Anglais, professeur de philosophie à l'Université de Leiden.

¹⁸⁴ Nathan Sperber est professeur au département de sociologie de l'Université Fudan à Shanghai, d'origine française.

Antonio Gramsci (22 janvier 1891–27 avril 1937), philosophe italien et homme politique, définit l'« hégémonie » comme une dimension culturelle et morale de l'exercice du pouvoir politique, laquelle comprend un processus de recomposition de la culture et projet social en voie de réalisation. L'auteur ne fournit jamais une définition précise de l'« hégémonie » susceptible d'être valide une fois pour toutes. D'ailleurs, selon lui, l'« hégémonie » connaît des nuances qui évoluent au gré des situations historiques concrètes qu'il s'agit de décrire et d'analyser (Hoare et Sperber, 2013, p. 2, 3, 95).

De son côté, Connell définit l'hégémonie comme une relation historiquement dynamique qui est liée au rapport de genre et qui varie selon le contexte. À titre d'exemple, un groupe d'hommes que l'on identifie dans un contexte donné à l'hégémonie pourra apparaître comme complice, subordonné ou marginalisé dans un autre contexte. Par contre, même si ce concept d'hégémonie peut s'accompagner de recours à la force, il n'est pas pour autant synonyme de violence et d'autres pratiques inacceptables. C'est donc un concept qui prend de nombreuses réalisations concrètes (Connell, 2014, 11, 81). Il est vrai que les contextes et les paradigmes dans lesquels Hoare, Sperber, Gramsci et Connell définissent le terme hégémonie¹⁸⁵ sont différents. On voit cependant qu'il y a un lien, expliqué par la variation que subit ce concept en fonction du lieu et de la situation historique. Cependant, pour la recherche, nous adoptons la définition de Connell, parce que celle-ci est liée au rapport de genre.

La masculinité hégémonique est le concept le plus marquant que Raewyn Connell a élaboré depuis quelque deux décennies à partir d'une étude empirique portant sur les inégalités dans certains lycées australiens. L'autrice écrit :

« La masculinité hégémonique n'est pas un type de personnalité figé et invariant, mais la masculinité qui est en position hégémonique dans une structure donnée de rapports de genre, une position toujours sujette à contestation [...] La masculinité hégémonique est une configuration de la pratique de genre qui incarne la réponse acceptée à un moment donné au problème de la légitimité du patriarcat. En d'autres termes, la masculinité hégémonique est ce qui garantit [...] la position dominante des hommes et

¹⁸⁵ À noter que Gramsci définit le terme « hégémonie » dans un contexte italien et dans un paradigme philosophique, alors que Connell la définit dans un contexte australien et dans une perspective sociologique.

la subordination des femmes » (Connell, 2014, p. 73-74, voir aussi Clément Arambourou¹⁸⁶, 2015, p. 2).

Entre autres, l'autrice, en lien avec son collaborateur James Messerschmidt¹⁸⁷, déclare qu'une telle masculinité¹⁸⁸ repose sur des pratiques permettant de perpétuer la soumission des femmes aux hommes. Il n'est pas surprenant, dit-elle, que dans certains contextes, la masculinité hégémonique se réfère à des hommes qui exercent de la violence physique considérée comme une pratique insupportable qui stabilise la domination de genre dans un contexte donné (Connell et al., 2015, p. 166). Cette masculinité, ajoute-t-elle, forme l'expression même du pouvoir des hommes à la fois sur les femmes et sur les autres hommes qui sont considérés comme subalternes (p. 174).

Cette masculinité hégémonique nous renvoie à plusieurs acteurs masculins dans nos verbatim. Nous pensons au pasteur qui a imposé à un jeune homme de son église de se marier à une jeune fille qui est tombée enceinte de lui (pasteur). Nous pensons aussi au juge qui a fait emprisonner le jeune homme qui voulait défendre sa mère expulsée du foyer par son conjoint. Dans ce cas-ci, le pasteur et le juge sont des cas de masculinité hégémonique et ils se servent de la masculinité subordonnée de ces jeunes hommes pour asseoir leur position. À l'instar de l'analyse de Desiree Lwambo, ces jeunes hommes dominés pourraient infliger le même traitement aux femmes et éventuellement à d'autres hommes qui leur seraient subordonnés. C'est dans ce sens que Connell explique que la masculinité hégémonique n'est pas un type de personnalité figée.

Retournons au comportement du pasteur et du juge envers les deux jeunes hommes. Nous comprenons, à partir de la théorie de Connell, que ce pasteur et ce juge pourraient, à l'âge

¹⁸⁶ Clément Arambourou, politologue français, est chercheur associé au Centre Émile Durkheim à l'Université Saint-Louis de Bruxelles, Belgique. Il travaille sur la sociologie de l'éducation, du pouvoir local, de l'action publique et de la sociologie du genre. Dans ses analyses et comptes rendus sur les masculinités : Enjeux sociaux de l'hégémonie, il ajoute que la « masculinité hégémonique » est centrale dans le modèle proposé (Arambourou, 2015, p. 2)

¹⁸⁷ James W. Messerschmidt est professeur de sociologie et des études sur les femmes et sur le genre à l'Université du Sud du Maine.

¹⁸⁸ Connell et Messerschmidt affirment que la masculinité de l'hégémonie n'est pas synonyme de violence, même si elle peut bien s'accompagner de recours à la force, mais elle correspond à une ascendance acquise par le biais de la culture, des institutions et de la persuasion. D'où la nécessité de la repenser et de la reformuler. C'est donc un point qui va être élaboré infra.

de leur retraite, appartenir à la catégorie de la masculinité subordonnée et que les jeunes hommes pourraient à leur tour faire partie de la masculinité hégémonique. La position hégémonique est donc instable. Comme on le dit en créole : « *Jodia se tou paw, demin se tou pam*¹⁸⁹ » ce qui signifie littéralement : aujourd'hui, c'est ton tour, demain ce sera mon tour. En raison de la position de la masculinité hégémonique qui varie d'un moment à un autre, d'un lieu à un autre et d'une société à une autre, n'y aurait-il pas moyen de stimuler le changement chez les hommes et de transformer leur comportement vis-à-vis des femmes ? C'est une question à laquelle nous reviendrons dans la section des pistes d'intervention.

4.2.2.2.2 La masculinité complice se réfère à un groupe d'hommes qui se mettent au service des hommes appartenant au groupe de la masculinité hégémonique à la fois pour préserver leur statu quo et pour assurer, dans une certaine mesure, leur position dominante sur les hommes de la masculinité subordonnée. Autrement dit, cette masculinité complice est composée d'individus qui en font partie, en tant qu'il s'agit d'un système, sans faire partie de ce qu'on pourrait appeler la caste patriarcale¹⁹⁰. Elle renvoie à des hommes qui « profitent des bénéfices du patriarcat sans mettre en pratique une version affirmée de la domination masculine ». Comme la masculinité hégémonique, celle-ci est aussi attribuée à des rapports situés au sein de l'ordre de genre, et elle varie d'un lieu à l'autre, d'une culture à une autre (Connell, 2014, p. 78 ; Connell et Messerschmidt, 2005, p. 832, 2015, p.155). Dans nos entretiens, la masculinité complice nous ramène au supérieur hiérarchique qui expulse la religieuse après que celle-ci ait été harcelée sexuellement par un prêtre de sa juridiction. Autrement dit, ce supérieur¹⁹¹ essaie de protéger l'impunité de l'agresseur. On peut remarquer le bien-fondé de la théorie des masculinités multiples de Connell où aucun des quatre types de masculinités n'est réduit à une personnalité fixe. Nous voulons dire par là que ce supérieur hiérarchique est tantôt dans la catégorie de la masculinité hégémonique, tantôt dans la catégorie

¹⁸⁹ Il s'agit d'une maxime haïtienne qui exhorte les personnes qui occupent une position hiérarchique de ne pas abuser du pouvoir qui leur est conféré, car demain, cette position sera prise par d'autres personnes.

¹⁹⁰ À noter que le concept de patriarcat sera défini dans le chapitre des analyses des théologies féministes, plus précisément dans la section 4.3.1.1.

¹⁹¹ Nous notons que si le supérieur hiérarchique est le supérieur du prêtre en question, il appartient à la fois à la masculinité hégémonique et à la masculinité complice.

de la masculinité complice. On peut penser aussi que lorsqu'il prendra sa retraite, il pourra se retrouver dans la masculinité subordonnée et son protégé (le prêtre agresseur) sera dans la catégorie de la masculinité hégémonique. Donc, Connell a bien raison de dire que les masculinités multiples sont des configurations de la pratique de genre qui varient avec l'époque, la culture, l'âge, le milieu, etc.

Il est important de signaler que d'autres hommes qui se trouvent dans la catégorie de la masculinité complice, parmi lesquels nous citons :

- ceux qui sont mentionnés dans les entrevues, qui ont dénoncé verbalement l'exploitation des femmes mais n'ont jamais réussi à rapporter une seule situation de leur vie en Haïti où ils auraient pris le parti des femmes ;

- ceux qui dépendent des pasteurs qui ont obéi à leurs directives visant à couvrir ces pasteurs aux dépens des femmes.

En effet, tous ces hommes ont beaucoup vu, mais rien dit, c'est donc une complicité remarquable.

4.2.2.2.3 La masculinité subordonnée¹⁹² se réfère à un groupe d'hommes qui sont exclu de la masculinité hégémonique et qui est exposé aux mauvais traitements des hommes de la masculinité complice et hégémonique. Certains de ces subordonnés, à leur tour, vont exercer ces mêmes traitements sur les femmes. Autrement dit, ce modèle de masculinité est composé d'individus qui n'incarnent pas les valeurs de la masculinité hégémonique ni celles de la masculinité complice dans une période et dans une culture données (Connell 2004, p. 76).

- Cette masculinité subordonnée nous renvoie au jeune homme¹⁹³ qui a accepté de se marier avec une jeune fille enceinte du pasteur. Pourquoi n'était-il pas capable de dire non au pasteur ? Cette attitude de subordination est liée à deux facteurs : la précarité économique et la

¹⁹² Il faut mentionner qu'à un certain moment les deux catégories, masculinité complice et masculinité subordonnée, se confondent. En d'autres mots, ces deux catégories de masculinité montrent deux facettes d'un même groupe d'hommes.

¹⁹³ À noter que ce jeune homme se trouve aussi dans la catégorie de la masculinité complice, selon l'explication que nous avons donnée supra.

croissance religieuse (facteurs qui ont déjà été élucidés dans la première section du quatrième chapitre).

Voici d'autres hommes qui se trouvent dans la catégorie de la masculinité subordonnée :

- ceux qui sont en perte de contrôle sur leur vie et ceux qui sont étudiés par Lwambo, Harris, Barker, dont nous avons indiqué qu'ils ont eu des points communs avec les hommes haïtiens qui sont affaiblis dans leurs potentialités de choix et d'action ;

- ceux dans nos verbatim qui dénonçaient le traitement des femmes mais ne pouvaient identifier des cas où ils auraient agi contre ce traitement : peut-être par sentiment d'impuissance ou par peur, en particulier pour un motif de précarité économique ;

- ceux qui ont tant attendu, par fatalisme, avant de crier leur indignation contre les abus du pasteur qu'ils connaissaient probablement depuis longtemps.

Il faut mentionner que beaucoup d'hommes qui sont impliqués dans cette recherche se trouvent dans la catégorie de la masculinité subordonnée (masculinité complice aussi). C'est un point important que nous sommes en mesure de découvrir, grâce à la théorie de Connell.

Dans une perspective d'intervention contre la violence masculine, ne devrait-on pas accorder une grande attention aux masculinités subordonnées ? Les hommes de ce groupe ne pourraient-ils pas devenir vecteurs de changement ? Est-il imaginable de créer une alliance entre les femmes et les hommes qui se trouvent dans la catégorie de la masculinité subordonnée ? Ce sont des questions auxquelles il nous faudra revenir dans les pistes d'intervention.

4.2.2.2.4 La masculinité marginalisée est composée d'individus asservis à la domination hégémonique, ou socialement privés de ce pouvoir de domination. Ces individus sont totalement exclus de l'équation des trois masculinités précédentes. Ces hommes sont des dévalorisés, des oubliés, des sans-abri (Connell, 1995, p. 83). En fait, dans nos verbatim, nous ne rencontrons pas de cas lié à la position de masculinité marginalisée.

4.2.2.3 Critiques de la théorie des masculinités multiples de Connell : masculinité hégémonique

La théorie des masculinités multiples de Connell a parfois été critiquée, certains auteurs mettant ici l'accent sur la masculinité hégémonique. En réalité depuis la fin des années 1980

et le début des années 1990, la masculinité hégémonique a fait l'objet de sérieuses critiques venant de plusieurs horizons : sociologique, psychologique, philosophique, historique et tant d'autres. Parmi les auteurs qui ont critiqué ce concept, nous citons : Margaret Wetherell¹⁹⁴ et Nigel Edley¹⁹⁵.

- Margaret Wetherell et Nigel Edley (1999) critiquent ce concept parce que celui-ci est fondé selon eux sur une théorie ambiguë. En effet, ces deux auteurs se demandent « *comment les hommes se conforment-ils à un idéal et se transforment-ils en types complices, sans que personne ne parvienne jamais à pleinement incarner cet idéal* ». Pour le dire autrement, la théorie en question ne se réaliserait jamais dans les hommes concrets et s'en trouverait donc démentie. Pour eux, c'est un point qui paraît imprécis et insatisfaisant. Cela suscitera ultérieurement une reformulation et une remise à jour du concept de la masculinité hégémonique. De plus, ces deux auteurs ont reproché à Connell de ne pas avoir montré un schéma de masculinité contre-hégémonique. (Connell et Messerschmidt, 2015, p. 168).

- Demetrakis Z. Demetriou¹⁹⁶ (2001), pour sa part, critique le concept de la masculinité hégémonique parce qu'on ne parle que d'une hégémonie. Or pour lui, ce dernier concept possède deux caractéristiques, l'une externe et l'autre interne. La caractéristique externe « renvoie à l'institutionnalisation de la domination masculine sur les femmes », alors que la caractéristique interne « correspond à l'ascendance sociale qu'acquiert un groupe d'hommes sur tous les autres hommes. La fusion des deux, dit-il, est incertaine dans la formulation initiale du concept de la masculinité hégémonique et elle reste indéterminée dans les usages courants (Connell, Messerschmidt, 2015, p. 172).

¹⁹⁴ Margaret Wetherell est professeure de psychologie sociale et maître de conférences à la Faculté des sciences sociales à l'Université de Auckland. Ses recherches portent particulièrement sur le discours d'identité et sur les questions de genre et de race, en particulier. Elle est l'auteur (avec Jonathan Potter) de « Discourse and Social Psychology » (1987) and « Mapping the Language of Racism » (1992).

¹⁹⁵ Nigel Edley est maître de conférences en psychologie sociale à la Nottingham Trent University au Royaume-Uni. Il travaille sur les questions d'idéologie, d'identité et de subjectivité à partir d'un cadre socioconstructiviste.

¹⁹⁶ Demetrakis Z. Demetriou est théoricien sur la question de théorie sociale de genre à l'University de Sydney en Australie.

Ce que nous apprenons de pertinent à travers les critiques de la théorie des masculinités multiples de Connell, particulièrement celles de la masculinité hégémonique, c'est, premièrement, que l'hégémonie est liée spécifiquement à l'institutionnalisation de la domination masculine sur les femmes. Et deuxièmement, l'hégémonie renvoie à un groupe d'hommes qui dominent les autres hommes. La deuxième caractéristique a un impact sur la première en raison du fait que les hommes dominés et subordonnés ont toujours tendance à reproduire la violence qu'ils ont subie dans leurs rapports avec les femmes. Ce qu'on veut mettre en relief ici, c'est que dans la pratique, la domination masculine est une réaction souvent redoublée, selon ce qui sera expliqué infra. Ce point important pour la recherche nous renvoie à ce pasteur qui a violenté sexuellement une jeune fille de sa congrégation, devenue enceinte de lui. Par la suite, il a imposé à un jeune homme de se marier avec la jeune femme. La critique de Demetriou sur la théorie de Connell aide à expliciter les deux caractéristiques de l'hégémonie : domination du pasteur sur la jeune fille (hégémonie externe, institutionnalisée), domination du pasteur sur le jeune homme (hégémonie interne, relevant plutôt des relations interpersonnelles). En allant plus loin, nous pourrions dire que les deux caractéristiques ne vont pas toujours ensemble : l'une n'est pas toujours concomitante avec l'autre, mais l'une peut entraîner l'autre.

4.2.2.4 Les convergences entre les auteur-e-s à propos de la théorie de Connell

En dépit de toutes les critiques de la théorie des masculinités multiples, les auteur-e-s sont d'accord sur certains points, parmi lesquels nous mentionnons :

- La thèse d'une pluralité et d'une hiérarchie des masculinités est maintenue depuis plus de vingt ans par Connell et elle demeure une de ses idées de base (Connell, Messerschmidt, 2015, p. 174) ;

- la configuration des pratiques de genre se construit et se développe au cours du temps ; elle s'actualise différemment d'une période à une autre et d'une région du monde à l'autre ;

- la masculinité hégémonique implique la subordination des masculinités non hégémoniques (masculinité complice, masculinité subordonnée et masculinité marginalisée) (Connell, 2014, p.66 ; Connell et al., 2015, p. 183). En quoi la théorie des masculinités multiples de Connell est éclairante pour notre recherche et comment pourrait-on transformer ce système de domination ? C'est une question qui sera développée dans la suite de la thèse.

4.2.2.5 L'éclairage de la théorie des masculinités multiples de Connell sur notre recherche

La théorie des masculinités multiples de Connell est éclairante pour notre recherche parce qu'elle nous permet de jeter un regard plus fin sur les aspects suivants :

- Les différentes motivations et causes de domination et de violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. La domination et la violence masculines peuvent être différentes d'un homme à un autre en fonction de la catégorie de masculinité à laquelle chacun appartient.

- L'existence d'un rapport de force qui entre en jeu dans la socialisation masculine et qui va se reproduire dans les relations avec les femmes.

- La position hégémonique n'est jamais acquise puisqu'un homme qui l'occupe court toujours le risque d'être un complice ou encore un subordonné voire un marginalisé. Connell affirme clairement ce qui suit : « *la domination d'un groupe d'hommes, quel qu'il soit, peut être remise en cause par des femmes. L'hégémonie est ainsi une relation historiquement dynamique* » (Connell, 2014, p. 75).

- Finalement, l'acquisition d'une nouvelle compréhension du fait qu'aucune des masculinités ne peut être réduite à une personnalité fixe. Cette nouvelle compréhension nous facilite le travail afin de comparer les 4 types de masculinités avec des personnages qui sont impliqués dans les épisodes de la violence faite aux femmes dans les Églises en Haïti. Le point que l'on veut faire ressortir ici consiste dans le fait que la théorie de Connell nous permet de comprendre qu'il n'est pas seulement question de la fonction qu'occupe chaque membre du clergé dans sa communauté, mais aussi et surtout des relations dynamiques qui s'effectuent entre ces personnages durant une période bien déterminée. En un mot, pour l'autrice, les rapports et les changements entre les différentes catégories de masculinités sont considérés comme un aspect central dans sa théorie.

L'autrice écrit :

« *Les familles ne sont pas des systèmes figés et mécaniques. Ce sont des champs de rapports et de relations où le genre est négocié. Leurs configurations changent souvent avec le temps, selon que des alliances se forment et se dissolvent, et que des personnes entrent et sortent du cercle familial* » (Connell, 2014, p. 136).

Nous pensons que les relations dynamiques qui traversent cet exemple familial seraient aussi valables pour tous les rapports de genre autant sur le plan religieux que sur le plan social en Haïti.

Dans nos entrevues, on se souvient de Jérôme qui à l'âge de l'adolescence qui a été violenté physiquement par un prêtre parce qu'il a refusé de faire un travail que ce dernier lui a demandé. Quand Jérôme est devenu prêtre, il a fait des reproches au prêtre en question pour sa violence passée. Dans cet épisode, Jérôme ne fait plus partie de la catégorie de la masculinité subordonnée : il change de statut, ce qui le rend capable de remettre en cause le comportement violent de son collègue. La théorie de Connell nous fait donc saisir le sens de la dynamique de la domination masculine à travers laquelle le dominant peut devenir le dominé et vice versa en fonction du temps et du lieu. C'est ce que l'autrice démontre à travers toute sa théorie des masculinités multiples, parce que la personnalité de différents types de masculinités est instable et variante. Nous pensons qu'il est important de créer des stratégies d'intervention en mettant l'accent sur l'instabilité des types de masculinité pour conscientiser les hommes à changer leurs comportements vis-à-vis des femmes dans les Églises.

Tout compte fait, la théorie de Connell est intéressante parce qu'elle nous invite à jeter un regard plus profond à la fois sur le comportement des hommes violents et sur le comportement de ceux qui ne le sont pas.

Voici quelques explications :

- les hommes qui se trouvent dans une position hiérarchique (masculinité hégémonique) ont souvent peur de perdre le contrôle qu'ils exercent ;
- ceux qui jouent à l'arrière-plan ont profité de la bienveillance des dominants (masculinité complice) en vue de ne pas tomber dans la catégorie des subordonnés, tout en étant toujours susceptibles d'y aboutir ;
- ceux qui n'arriveront jamais à détenir l'hégémonie et qui restent des dominés (les hommes qui font partie de la masculinité des subordonnés), mais qui vont quand même utiliser

des stratégies de compensation¹⁹⁷ pour s'en sortir en vue de gérer cette subordination et de préserver leur statut de « vrai homme ». Il faut noter à nouveau que parmi les hommes haïtiens, dont ceux évoqués dans les verbatim, ceux-là sont très nombreux.

En dernier lieu, il faut noter que l'intérêt principal de la théorie des masculinités multiples de Connell consiste à nous aider à avoir une compréhension plus approfondie sur les comportements des hommes, sur les rapports entre eux et sur les rapports qu'ils entretiennent avec les femmes.

Le troisième temps de cette deuxième section sera tout à fait différent de celle portant sur l'approche de Connell, c'est la théorie de la domination masculine de Pierre Bourdieu.

4.2.3 Théorie de domination masculine de Pierre Bourdieu

La théorie de domination masculine du sociologue français Pierre Bourdieu est intéressante pour notre recherche, parce que, premièrement, elle parle de symbole et d'une vision du monde ou d'une cosmologie qui nous orientent vers les Églises, vers la croyance religieuse et vers la théologie, notamment la théologie patriarcale. Deuxièmement, elle nous permet de comprendre la relation arbitraire des hommes sur les femmes et la complicité qui se manifeste entre les dominants et les dominés à travers la violence symbolique qui sera développée infra. De plus, cette théorie de la domination masculine est justifiée par un postulat qui considère l'homme comme supérieur, maître et dominant, et la femme inférieure, soumise et dominée, le tout à partir d'une véritable cosmologie élaborée à partir de considérations biologiques, telles que les caractéristiques des organes sexuels. Tout cela s'élabore en un ordre social qui répartit les tâches d'une façon asymétrique entre les hommes et les femmes (Bourdieu, 1998, p. 158).

Aussi, l'auteur souligne que la domination masculine n'est pas seulement une relation arbitraire des hommes sur les femmes, mais également une construction sociale naturalisée qui fait que les femmes peuvent souvent contribuer à leur propre domination. Une telle domination, selon l'auteur, est à la fois imposée et subie. Elle est imposée parce qu'elle investit le corps des

¹⁹⁷ Pour plus d'explication sur l'utilisation de la stratégie de compensation, on peut se reporter à la section 4.2.1.3.

dominants et des dominés par des voies spontanées en deçà de toute réflexion. Elle est subie parce que les agents sociaux (hommes et femmes) contribuent pleinement à son exercice (Bourdieu, 1998, p. 11, 155, voir aussi Michel Landry¹⁹⁸, 2006, p. 91). Cette théorie s'établit, entre autres, dans l'ensemble des espaces sociaux : la famille, l'univers scolaire, le monde du travail, etc. Par contre, la famille et l'école, selon l'auteur, restent les lieux primordiaux qui constituent les gardiennes principales du « capital symbolique » (Bourdieu, 1998, p. 15, 128, voir note 14, p. 132). Cependant, en quoi cette domination est-elle une construction naturalisée ? Elle l'est en étant ancrée dans les comportements des gens et en se manifestant sous forme de violence que Bourdieu appelle « violence symbolique » (Bourdieu, 1992, p.146-147, voir aussi Jean-Michel Landry, 2006, p. 85-86).

4.2.3.1 Violence symbolique

La violence symbolique est un concept qui figure parmi les notions clés de la sociologie bourdieusienne. L'intérêt de ce concept pour notre recherche est qu'il nous permet de comprendre l'impact d'une symbolique religieuse (référence à la Bible pour justifier la domination masculine). En d'autres mots, ce concept est considéré, selon l'auteur, comme un outil théorique pour penser la ténacité de certains ordres structurels établis (Bourdieu, 1998, p. 60). Contrairement aux violences sexuelle, physique, psychologique, verbale et économique, la violence symbolique n'est pas instantanément intelligible, elle est intégrée dans les plis de la construction des personnes et elle n'est même pas questionnable. Elle est plutôt silencieuse, insensible, invisible, voire subtile. À cause de l'aspect silencieux, de l'insensibilité, de l'invisibilité et de la subtilité de cette violence symbolique, il y a espace pour que les dominants et les dominés s'en rendent complices¹⁹⁹ ; c'est ici la grande leçon de Pierre Bourdieu.

¹⁹⁸ Michel Landry, docteur français en médecine, psychiatre honoraire des hôpitaux et écrivain. Il travaille sur « l'État dangereux : un jugement déguisé en diagnostic ».

¹⁹⁹ Il faut préciser que d'après ce qui est dit dans nos verbatim, la complicité du dominant est différente de celle du dominé. Pour plus d'explications, on peut se reporter aux sections 3.1.3.1, et 3.1.3.2.

4.3.2.2 Liaison entre les verbatim, la violence symbolique et la domination masculine

Nos verbatim nous ont présenté plusieurs cas de violence symbolique²⁰⁰. En font partie tous les cas où des membres du clergé ont usé de leur autorité morale pour imposer leurs vues dominatrices. On se souvient par exemple du pasteur en chef qui protège l'impunité du prêtre de sa juridiction après que ce dernier ait harcelé une religieuse, et qui va jusqu'à exiler celle-ci. On voit qu'il n'y a eu aucune résistance du côté de la victime. Le concept de violence symbolique nous permet ainsi de comprendre qu'une telle expulsion n'est pas questionnable, elle est invisible et insensible.

Dans cet ordre d'idée, l'auteur écrit : « *la violence symbolique ne s'accomplit qu'à travers un acte de connaissance et de méconnaissance pratiques qui s'effectue en deçà de la conscience et de la volonté* » (Bourdieu, 1998, p. 64). Cette violence symbolique s'exerce avec la complicité de la victime, à travers laquelle passe le rapport de domination masculine, et avec la participation de celle-ci à sa propre soumission. Une telle soumission s'appelle, selon l'auteur, « soumission paradoxale », qui génère des effets durables sur le corps de la victime, non pas par l'intermédiaire des contraintes physiques ou de processus rationnel, mais plutôt par l'inconscient. C'est dans ce sens que l'auteur déclare que la violence symbolique est un outil théorique pour penser la ténacité d'un ordre social structurel établi (Bourdieu, 1997, p. 243, 245 ; 1998, p. 64). Il écrit :

« J'ai aussi toujours vu dans la domination masculine, et la manière dont elle est imposée et subie, l'exemple par excellence de cette soumission paradoxale, effet de ce que j'appelle la violence symbolique, violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément, de la méconnaissance, de la reconnaissance ou, à la limite du sentiment » (Bourdieu, 1998, p. 11-12).

Ainsi, la théorie de la domination masculine et le concept de la violence symbolique de Bourdieu nous renvoient à plusieurs récits dans les entretiens.

²⁰⁰ C'est une violence largement répandue, par exemple, dans les récits de victimes d'abus sexuels par des membres du clergé. Dans les communautés autochtones au Québec, par exemple, on n'arrivait pas à admettre que des missionnaires abusaient sexuellement d'enfants, et cela même quand les parents avaient eux-mêmes été abusés sexuellement dans leur enfance.

- On a vu comment la religieuse a pu conseiller à la jeune fille de ne pas se faire avorter, sans aller jusqu'à dénoncer le prêtre agresseur. Son comportement explique qu'elle contribue, sans s'en rendre compte, à l'exercice de la violence symbolique.

- On peut penser aussi aux religieuses violentées sexuellement par des prêtres. Les victimes réagissent en fonction de leur croyance religieuse selon laquelle le pasteur est le représentant de Dieu et donc intouchable.

- Nous pensons aussi à la religieuse qui a été exclue de la communauté par le supérieur hiérarchique après avoir été harcelée par un prêtre de sa juridiction. Si, selon une première possibilité, ce supérieur avait agi avec une conscience évangélique, opposée à toute forme de domination et d'injustice, la religieuse ne serait pas exclue de la communauté et le prêtre agresseur ne continuerait pas à exercer son ministère dans sa paroisse comme si rien ne s'était passé. Si, selon une deuxième possibilité, la religieuse avait résisté et réagi à cette exclusion, elle aurait pu mettre en péril cette domination masculine ; mais elle a accepté, de façon inconsciente, d'appliquer la soumission face à cette exclusion, ce qui s'explique par la force du schéma de domination bourdieusienne qui supporte la violence symbolique. C'est une réflexion qui pourrait être utile dans les pistes d'intervention. Selon une troisième possibilité si les femmes de la communauté se solidarisaient avec la religieuse victime en dénonçant l'agresseur et le supérieur complice, de tels actes de harcèlement sexuel ne pourraient plus se reproduire dans ce milieu, ou bien difficilement en tout cas. On note que dans les entrevues, plusieurs personnes interviewées déclarent que les femmes doivent être solidaires entre elles et qu'elles doivent poser des actions de résistance face à toutes formes de violence masculine. Mais la charge symbolique rattachée à la figure de l'homme de Dieu constitue un frein à cette réaction.

En résumé, la théorie de la domination masculine et le concept de la violence symbolique de Bourdieu nous offrent certains éclairages sur le phénomène que nous étudions, parmi lesquels nous citons :

- la soumission qui génère des effets durables sur le corps de la victime en dehors de sa conscience et de sa volonté ;

- une construction sociale naturalisée qui investit le corps des dominants et des dominés au-delà de toutes démarches volontaires ;

- l'acte de reconnaissance et de méconnaissance qui s'effectue en dehors de toute conscience.

Bourdieu, à travers sa théorie de la domination masculine et son concept de la violence symbolique, nous permet de mieux comprendre la complicité du dominant et du dominé, à travers leurs différents rapports. La question que nous nous posons est la suivante : que se passerait-il si la victime décide de dénoncer la violence qu'elle subit ? La décision de la victime peut contribuer, selon Bourdieu, au déclin progressif de la domination et de la violence masculine sur les femmes. Il écrit :

« Seule une action politique prenant en compte réellement tous les effets de domination qui s'exercent à travers la complicité objective entre les structures incorporées (tant chez les femmes que chez les hommes) et les structures des grandes institutions où s'accomplit et se reproduit non seulement l'ordre masculin, mais aussi tout l'ordre social [...] pourra [...] contribuer au dépérissement progressif de la domination masculine » (Bourdieu, 1998, p. 158).

Cette action politique, selon l'auteur, vise à ouvrir aux femmes la possibilité de résister collectivement à toute violence symbolique considérée comme imprégnant les institutions (Église, famille, école, etc.) qui contribuent à légitimer la domination masculine sur les femmes. Une telle possibilité, dit-il, doit être non seulement orientée vers des réformes juridiques et politiques, mais aussi opposée à tout discours de résignation qu'encouragent les visions biologistes et essentialistes (Bourdieu, 1998, p. 9, 158).

On voit donc que Bourdieu, à partir de sa théorie de la domination et de son concept de la violence symbolique se dégagent certains éléments nous permettant de mieux comprendre comment les femmes pourraient déjouer progressivement l'ordre masculin ou encore l'ordre social en s'engageant dans les luttes quotidiennes au foyer, à l'église, à l'école et ailleurs.

En un mot, la théorie de Bourdieu est utile pour le phénomène que nous explorons, parce qu'elle est liée à une cosmologie, une vision mythique du monde dans laquelle il existe une perpétuation de différences arbitraires dont la question du masculin s'attribue à tout ce qui est fort, autonome et responsable alors que le féminin s'attribue à tout ce qui est faible, dépendant et irresponsable. On peut entrevoir une porte d'entrée pour rattacher cette théorie à la théologie, plus particulièrement à la théologie patriarcale qui sera critiquée par les analyses des théologies féministes dans la suite de la thèse.

Conclusion

Après avoir analysé les niveaux théoriques et conceptuels des études sur les hommes et sur les masculinités, en soulignant le genre, les théories de Connell et de Bourdieu, nous relevons un certain nombre de points nous permettant de comprendre de façon approfondie la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. Parmi ces points, nous citons :

- la violence masculine s'inscrit dans un système de domination patriarcale où les hommes occupent des positions variables ;

- dans les sociétés précarisées de l'hémisphère Sud, on trouve fréquemment des groupes d'hommes relevant de masculinités fragilisées quant aux critères de pourvoyeurs et de protecteurs, ce qui semble les amener à développer des comportements compensatoires et violents envers les femmes.

Sur le versant des pistes d'intervention identifiées dans la littérature, on relève les éléments suivants :

- la possibilité d'être un « vrai homme » en cultivant le respect de soi et le respect de l'autre et en menant une vie harmonieuse avec les pairs à partir d'une pédagogie de transformation des comportements masculins envers les femmes et d'un modèle alternatif présentés par Barker. En somme, cet auteur prend la quête du vrai homme comme un tremplin ou comme une stratégie de rééducation, non pas parce qu'il croit à une essence masculine, mais plutôt parce qu'il croit à une possibilité de changement chez les hommes.

- l'opportunité pour les femmes de combattre toutes formes de violence en s'engageant dans des mouvements de contestation, de solidarité et de résistance pour déstabiliser tout système de domination et de violence ; si le féminisme a réussi en contexte états-unien et nordique, le féminisme haïtien pourrait aussi le faire en appliquant les mêmes approches tout en les contextualisant.

- Organisations des mouvements collectifs entre les groupes d'hommes et les chercheurs académiques (les hommes du courant intellectuel proféministe), non seulement pour questionner leur propre condition masculine et leur rôle dans les rapports avec les femmes, mais aussi pour sensibiliser les autres hommes à repenser leur masculinité avec une vision plus juste, plus

équitable et plus productive, pour supporter les activités des femmes afin de promouvoir leur intégration dans les fonctions de décisions, autant dans les sphères publiques que privées ;

- une nouvelle compréhension sur la dynamique de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti et les formes de résistance qui en découlent ; une telle dynamique est expliquée à partir des données citées par Connell montrant que les hommes sont plus violents que les femmes ;

- la masculinité qui est en position hégémonique n'est pas figée, selon Connell, elle peut être toujours contestée par des femmes ;

- la prise de conscience des hommes pour rentrer en négociation avec les femmes à propos des rôles tant dans la sphère privée que dans la sphère publique à travers un apprentissage de dialogue fructueux qui conduit à un respect mutuel dans tous les rapports;

- un regard sur les comportements masculins à travers la théorie des masculinités multiples de Connell ;

- le renforcement des mouvements féministes et la réduction de la violence faite aux femmes à partir d'un programme populaire de rééducation de socialisation masculine depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte.

- Ainsi, après les analyses d'histoire et de sciences sociales liées aux facteurs qui nourrissent la violence masculine envers les femmes en Haïti aussi après aussi les analyses des études sur les hommes et sur les masculinités, les théories de masculinités multiples de Connell et la domination masculine de Bourdieu, nous venons de voir ressortir certaines pistes d'interventions pour une transformation des comportements masculins envers les femmes. Il est dès lors important d'explorer les analyses des théologies féministes en vue de donner paroles aux femmes. C'est ce que nous ferons dans la prochaine section.

4.3 Analyse des théologies féministes

« Il ne faut pas répéter l'histoire des poules,
convaincues que c'était le coq
qui réveillait et faisait briller le soleil !
Il leur a fait croire pendant très longtemps,
jusqu'au moment où, un matin,
des poules se sont réveillées avant lui
et ont vu que le soleil était déjà là »
(Gebara, 2002, p. 25).

Introduction

La troisième section du quatrième chapitre porte sur l'analyse de trois théologiennes féministes, haïtienne (Kesta Occident), brésilienne (Ivone Gebara) et étatsunienne (Elisabeth Schüssler Fiorenza). Elle s'appuie sur une méthodologie nous permettant de préciser la définition de certains concepts et de présenter des analyses du sujet traité selon les perspectives de chacune des autrices. Elle prend en compte deux des cinq facteurs²⁰¹ retenus pour le second niveau d'analyse, facteurs pertinents à examiner sous la loupe de l'analyse féministe, à savoir : la théologie patriarcale et le cléricalisme. Une telle section prête attention aux prises de conscience qui pourraient être faites du côté des hommes et des femmes par rapport au système de domination lié non seulement au genre, mais aussi à la classe, à l'âge, à la race, etc.

Cette section se divise en quatre points : tout d'abord, nous présentons quelques définitions de certains concepts. Ensuite, nous exposons les analyses des théologiennes féministes en créant des liens avec des éléments appropriés tirés des entrevues. Puis, nous soulignons les convergences et les divergences entre les différentes perspectives présentées et les impacts qui en découlent. Finalement, une conclusion tourne autour des deux facteurs retenus, la théologie patriarcale et le cléricalisme, afin d'essayer de déboucher sur des orientations à retenir pour certaines pistes d'intervention.

²⁰¹ Un rappel : il s'agit des facteurs qui alimentent la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. Pour plus de détails, voir la section 3.3.2.5.

4.3.1 La définition des concepts

4.3.1.1 Patriarcat : Elisabeth Schüssler Fiorenza, étatsunienne d'origine allemande et exégète du Nouveau Testament, écrit :

« Women's studies scholars, which began by naming the oppressive powers at work in our world as patriarchy means literally 'the rule of the father of the household' but was generally understood as the domination of men over wo/men. Since around the beginning of the 1980s, patriarchy as a key subject of feminist analysis has been replaced, however, by gender » (2016, p. 31).

Le patriarcat, selon l'autrice, est un système socioculturel qui légitime la domination d'un genre sur un autre, ou plus précisément, la domination masculine sur les femmes (Schüssler Fiorenza, 1986, p. 69). Il est important de noter que Schüssler Fiorenza affirme que ce concept n'est pas suffisant pour articuler le système de la domination globale, ce qui l'amène à forger un autre concept, le kyriarcat, qui sera défini infra. Le concept de patriarcat demeure intéressant pour notre recherche parce qu'il nous permet de comprendre, d'une part, la socialisation masculine dans les Églises et dans les familles en Haïti et, d'autre part, le comportement dominant des hommes cléricaux et laïcs à l'égard des femmes.

4.3.1.2 Kyriarcat est un concept analytique que Schüssler Fiorenza a introduit pour compléter celui de patriarcat. Il est dérivé du mot grec *kyrios*, qui veut dire seigneur, et du latin *dominus* qui signifie maître et du grec *archein*, qui veut dire dominer, gouverner, diriger. Ce concept est un système de domination globale qui agit non seulement sur les rapports hommes-femmes, mais aussi sur l'intersection de genre, de race, de classe et d'âge (2016, p. 2, 6, 50). L'autrice écrit :

*« I coined the neologism kyriarchy as a replacement of the key feminist analytic concept of patriarchy in order to highlight that the analytic object of feminist theory and the*logy is not simply woman or gender but the intersectionality of domination, or kyriarchy »* (Schüssler Fiorenza, 2016, p. 50).

Depuis le début des années 1980, *kyriarcat*²⁰² est devenu un concept clé pour comprendre l'articulation du système de domination globale dans une perspective féministe. Un tel système

²⁰² L'autrice note : « Kyriarchy is socially constructed and not biologically determined. It is not engendered by biological imperative, inherent inferiority, or by immutable facts or ordained by G *d » (Schüssler Fiorenza, 2016, p. 62).

de domination, affirme l'autrice, est contraire à la loi de Dieu et au message de Jésus (Schüssler Fiorenza, 2016, p. 50-51 ; voir aussi Ross, 2001, p. 138). Ce concept est important pour notre recherche dans la mesure où il nous aide à penser l'intersection masculine par rapport aux femmes de façon plus large que le patriarcat, car, il va au-delà de la domination masculine sur les femmes.

4.3.1.3 La théologie féministe s'est développée particulièrement en Amérique du Nord (Schüssler Fiorenza, 2016, p. 20 ; voir aussi Melançon, p. 55). Elle est une théologie critique de la libération qui est capable de mener à bien la lutte pour la libération des femmes en franchissant la barrière de la domination patriarcale et kyriarcale tout en cherchant à reprendre possession de l'héritage biblique des femmes (Schüssler Fiorenza, 2016, p. 20 ; 1986, p. 24). Cette théologie redécouvre que « *l'Évangile chrétien ne peut être proclamé si l'on ne rappelle pas l'importance des femmes disciples et ce qu'elles ont fait* » (Schüssler Fiorenza, 1986, p.13). Elle remet en question les relations de pouvoir kyriarcales inscrites dans le langage religieux et dans l'Écriture sainte comprise comme parole de Dieu (Schüssler Fiorenza 2016, p. 10). Elle conteste le fait que les études bibliques seraient des interprétations textuelles « objectives » et des reconstructions historiques neutres. Schüssler Fiorenza travaille à la transformation des symboles chrétiens, de la tradition et de la communauté chrétienne. Cette théologie féministe offre, entre autres, une réflexion sur Dieu basée sur une prise de position contre les oppressions. (Schüssler Fiorenza 2016, p. 26 ; 1986, p. 15, 69 ; voir aussi Melançon, 1996, p. 56).

Louise Melançon²⁰³ corrobore la définition de Schüssler Fiorenza de la théologie féministe. Elle affirme que la théologie féministe « *revendique le droit pour les femmes d'être Église, membres responsables du Corps du Christ, d'être sujet de leur vie religieuse et de leur spiritualité — et cela dans une ekklesia des femmes où elles peuvent être participantes, actives, leaders dans l'Église. Enfin, cette théologie est en lien avec la lutte des femmes contre le patriarcat plus qu'avec la théologie traditionnelle ou la spiritualité ecclésiale* » (1996, p. 56).

²⁰³ Louise Melançon est professeure titulaire retraitée de la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke et membre cofondatrice de la collective de femmes chrétiennes et féministes, l'Autre Parole.

4.3.1.4 Le genre

Il est important de définir le concept de genre parce que, comme nous l'avons déjà dit dans le chapitre précédent, il est fondamental à la fois pour les études sur les hommes et celles sur les femmes. Ivone Gebara écrit : « *le concept de GENRE²⁰⁴ (gender) apparaît comme un des derniers concepts herméneutiques introduits par le féminisme occidental. [...] Le GENRE est un produit social appris, représenté, institutionnalisé et transmis de génération en génération* » (Gebara, 1999, p. 31).

Ce concept est utilisé par les théologiennes féministes pour montrer, selon Gebara, le caractère hiérarchique et sexiste des constructions théologiques. Il est aussi un outil clé pour montrer l'inadéquation des différentes théories explicatives de la domination masculine sur les femmes par le moyen de la nature biologique (Gebara, 2002, p. 110 ; 1999, p. 91).

De plus, l'idée que le genre est plus large que le sexe est un élément éclairant que l'autrice dégage. Elle pourrait aider les hommes dans nos entrevues à complexifier leur conception de leurs rapports avec les femmes. On a vu, dans les récits, comment beaucoup d'hommes cléricaux et laïcs exercent une forme de violence ou l'autre envers les femmes. Il semble que pour eux la différence corporelle entre le genre masculin et le genre féminin indique automatiquement une supériorité de l'un par rapport à l'autre.

Schüssler Fiorenza, pour sa part, estime que le genre est un concept qui a été étudié en Occident par le féminisme (2016, p. 33). Elle écrit :

« Originally, the word gender was a grammatical category of analysis. It derives from the Latin gener (genus, birth, race, kind, gender) [...] A more recent meaning of the word associates or equates it with biological sex and uses it as a functionalist social category of analysis » (2016, p. 34).

Schüssler Fiorenza veut mettre en relief que le genre est devenu important non seulement pour les rapports de domination masculine sur les femmes, mais surtout pour l'articulation de race, de classe, de groupe d'âge et d'autres marqueurs d'identité. L'autrice explique que le

²⁰⁴ À noter que l'autrice écrit GENRE en capitales pour éviter toute confusion avec d'autres termes et expressions de la langue française (Gebara, 1999, p. 31, note 3).

genre²⁰⁵ ouvre davantage à une analyse d'un système de domination globale (*kyriarcat*) que le patriarcat. Cependant, le genre reste toujours l'une des structures de cette domination globale et par conséquent, même s'il est plus lié au concept de *kyriarcat* que de *patriarcat*, il ne pourra pas être équivalent à celui-là (au *kyriarcat*) (Schüssler Fiorenza, 2016, p. 45).

Les analyses de Gebara et de Schüssler Fiorenza au sujet du genre se complètent. Le genre n'est pas limité à une question de biologie sexuelle, voire à une différence corporelle. Toutefois, Gebara a effectué son analyse dans un contexte sud-américain et dans un paradigme théologique anthropologique²⁰⁶ particulier, alors que Schüssler Fiorenza a fait son analyse dans un contexte nord-américain et dans une perspective théologique historico-critique²⁰⁷.

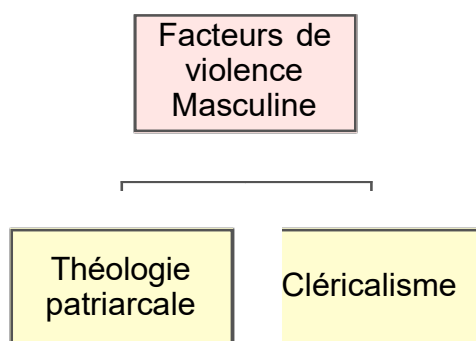


Figure IV - Facteurs de la violence masculine en contexte ecclésial

4.3.1.5.1 La théologie patriarcale, considérée dans une perspective féministe, est une théologie qui manifeste un profond mépris pour les femmes : elle est sexiste, misogyne et androcentrique. En d'autres mots, elle légitime la domination masculine sur les femmes. Elle

²⁰⁵ « Since around the beginning of the 1980s, patriarchy as a key subject of feminist analysis has been replaced, however, by gender. It is important to note that gender studies arrived on the scene at the same time as neoliberal economic globalization, and its academic discourses gained ground around the world » (Schüssler Fiorenza, 2016, p. 31-32).

²⁰⁶ Pour Gebara, la critique du genre conduit à soutenir qu'aucune barrière ne devrait empêcher les femmes d'accéder à leur intégrité et à leur maturité. Elle ouvre à une théologie inclusive qui concerne tous les êtres humains (Gebara, 2002, p. 19, 58)

²⁰⁷ À noter que Schüssler Fiorenza explique comment sa propre perspective théologique historico-critique est une théologie de libération féministe enracinée dans son expérience et son engagement de femme chrétienne et catholique (Schüssler Fiorenza, 1984, p. 66 ; voir aussi Melançon, 1996, p. 55-56).

est un discours construit dans une culture, dans une religion et dans une société masculine où les femmes sont exploitées, marginalisées et exclues de toutes fonctions hiérarchiques institutionnelles (Schüssler Fiorenza, 2016, p. 31 ; 1986, p. 69 ; 1975, p. 140).

De son côté, Gebara définit la théologie patriarcale comme un discours à caractère inégalitaire et non équilibré, à prédominance masculine, qui considère les femmes comme des êtres éloignés de la sainteté « masculine » de Dieu en fonction d'un fait biologico-culturel. Une telle théologie comporte aussi un discours qui, d'une part, prône un monde hiérarchique à visage masculin où le pouvoir des hommes est légitimé par Dieu et qui, d'autre part, cautionne, dans ses interprétations, l'exploitation des pauvres, l'oppression et la soumission des femmes (Gebara, 2002, 104 ; voir aussi Daviau, 2002, p. 1).

Les conceptions de Schüssler Fiorenza et de Gebara à propos de la théologie patriarcale se rejoignent, même si elles les ont développées dans des contextes différents, comme nous l'avons déjà souligné supra.

4.3.1.5.2 Le cléricalisme constitue une domination spécifique aux Églises comme nous avons pu constater dans les récits des entrevues. Marie-Andrée Roy²⁰⁸ écrit :

« Le cléricalisme est défini comme une domination de fonction exercée par les clercs sur l'ensemble des membres de la communauté ecclésiale, plus spécifiquement sur les laïcs (pouvoir d'enseignement, de sanctification et de gouvernement) et sur les femmes²⁰⁹ en particulier, exclues des fonctions cléricales. Les femmes de par leur sexe et leur statut dans l'Église, se retrouvent subordonnées aux hommes cléricaux et vivent un rapport de classe spécifique qui implique l'appropriation de leur travail dans l'église par les clercs et la mise en tutelle de leur contribution intellectuelle et matérielle » (Roy, 1996, p. 38 ; voir aussi Dumais, 2007, p. 26).

À partir de ce point de vue, on peut entrevoir que, dans le champ religieux, le cléricalisme constitue une forme de domination distincte construite socialement et culturellement.

²⁰⁸ Sociologue, professeure au Département des sciences des religions à l'UQAM.

²⁰⁹ Au sujet des femmes, l'autrice prédit plus loin dans son texte : « les femmes, de par leur sexe et leur statut dans l'Église, se retrouvent subordonnées aux hommes cléricaux et vivent un rapport de classe spécifique qui implique l'appropriation de leur travail dans l'Église par les clercs et la mise en tutelle de leur contribution intellectuelle et matérielle » (Roy, 1996, p. 38).

4.3.2 Les analyses de la théologienne féministe de Kesta Occident

Dans cette section, nous abordons l'analyse de la théologienne féministe haïtienne Kesta Occident, d'une part, à partir de ses rêves et, d'autre part, à travers un portrait historique de l'expérience des fonctions féminines et masculines dans les Églises en Haïti.

4.3.2.1 À partir de ses rêves

Religieuse de l'Église catholique en Haïti, Kesta Occident a été la première présidente de la conférence haïtienne des religieux (CHR). Ses rêves pour les communautés religieuses en Haïti sont multiples. Nous voulons faire ressortir deux d'entre eux :

Premier rêve : voir les femmes religieuses se risquer à changer la réalité pour une Église où les relations entre les hommes et les femmes sont équitables, une Église de frères et de sœurs, disciples du Christ, responsables également à sa suite de bâtir son royaume. Durant la période où elle a exercé son rôle de présidente de la CHR, elle tentait d'encourager les femmes à résister face à toute domination et à toute violence masculine (Occident, 1997b, p. 30).

En retournant à nos verbatim, et si l'on se place dans la perspective du rêve d'Occident, la religieuse qui acceptait d'être complice de la révocation d'une servante ayant vu un leader religieux et une religieuse s'adonnant à des pratiques sexuelles dans un bureau aurait pu assumer le risque de refuser d'apporter la lettre de révocation à la servante, tout en disant au supérieur religieux : « C'est injuste, elle ne remplit que son rôle et elle ne mérite pas une telle sanction ». On peut entrevoir que personne dans la communauté chrétienne n'est exempt de subir la domination exercée par les clercs. Il s'agit d'une domination spécifique dans l'Église, que Marie-Andrée Roy appelle le cléricalisme.

Ce qu'on voit apparaître entre le rêve d'Occident et ce récit tiré d'une entrevue, c'est que changer la réalité pour un monde équitable exige d'assumer le risque d'agir en fonction d'une conscience éthique évangélique, en fonction d'une conscience chrétienne citoyenne.

Second rêve²¹⁰ : faire de l'éducation, sous toutes ses formes, est un moyen permettant de « préparer des temps meilleurs que les nôtres » qui consiste aussi en « une expérience de

²¹⁰ À noter que ce point de vue est tiré d'un entretien au cours duquel Kesta Occident répond à certaines questions à propos de ses expériences religieuses en Haïti. Cet entretien a été mené par Emmanuel Buteau qui est

libération » (Buteau, mars 2009, p. 3 et 5). Ce rêve nous renvoie à ce que l'une des personnes répondantes préconisait pour les femmes : une mobilisation pour acquérir une éducation professionnelle et universitaire afin de se libérer et de devenir indépendantes. Selon cette personne interviewée, l'éducation des femmes représente un levier pour combattre la violence masculine. On peut entrevoir que le rêve de la religieuse et la proposition de la personne répondante à propos de l'éducation se complètent. Nous avons cependant une préoccupation concernant cette proposition. Selon nous, l'ensemble des femmes ne pourrait acquérir l'éducation en question que si et seulement si les hommes, clercs et laïcs, acceptaient de changer leurs habitudes traditionnelles et favoriseraient l'intégration des femmes dans les fonctions publiques en partageant les activités domestiques avec celles-ci.

4.3.2.2 À partir de l'expérience des fonctions féminines dans les Églises en Haïti

Prenant en compte son contexte, la théologienne féministe haïtienne Kesta Occident affirme que « *notre Église est majoritairement féminine* » (1997a, p. 81). Le point que nous voulons faire ressortir ici est lié au constat d'un prêtre de paroisse qui souligne ce qui suit : « *Si ce n'était des femmes, l'Église n'aurait plus qu'à fermer ses portes !* », parce que, visiblement, celles-ci sont en majorité tant au point de vue cérémoniel qu'au point de vue du culte que des autres activités. Il faut bien reconnaître que les différents comités, qui sont composés presque entièrement que de femmes, sont souvent présidés par des hommes (p. 81). Il en résulte que si majoritairement l'Église est féminine, hiérarchiquement elle reste masculine. Les conditions sont en place pour que le petit groupe de clercs exerce sa domination sur l'ensemble des laïcs, particulièrement les femmes exclues des fonctions cléricales (le cléricalisme). Le point de vue de Marie-Andrée Roy sur le cléricalisme constitue un éclairage sur les relations entre les hommes et les femmes dans les Églises en Haïti.

Occident écrit :

« Historiquement, de par leur position de gardiens de la connaissance et de la vérité sur Dieu, les hommes d'Église ont été appelés génération après génération à théologiser, à interpréter les messages de Dieu à travers les Écritures et la Tradition, à définir les

théologien pratique et un ancien ministre de l'éducation nationale en Haïti. Il s'intéresse aux religions et à la culture haïtienne.

dogmes et les Canons pouvant permettre au reste de l'humanité de découvrir les chemins d'accès à Dieu » (Occident, 1997a, p. 81).

Occident montre que la position des hommes en tant que gardiens de la connaissance et de la vérité sur Dieu est une stratégie pour maintenir la domination masculine sur les femmes à l'intérieur de l'Église. Pourtant, dans les récits des entrevues, un groupe minoritaire d'hommes prend conscience de la situation des femmes en tentant de changer cette réalité de domination masculine sur les femmes et de faire preuve de solidarité avec celles-ci, en parole et en acte²¹¹. La prise de conscience de ce groupe d'hommes s'arrime bien avec le rêve d'Occident qui veut voir l'Église, déjà majoritairement féminine, composée également de femmes et d'hommes à sa tête. Dans ce sens, dit-elle, on pourrait faire un passage d'une vie de domination masculine sur les femmes à une vie où les femmes et les hommes ont des relations harmonieuses. Nous pensons qu'en le faisant, on pourrait déconstruire la théologie patriarcale et diminuer la suprématie du cléricalisme sur les femmes.

4.3.3 Les analyses de la théologie féministe d'Ivone Gebara²¹²

Parler de la théologie féministe, selon Ivone Gebara, c'est, entre autres, aborder des lectures féministes de la Bible qui introduisent un doute concernant l'interprétation des textes au cours des siècles, un doute qui devient un instrument de travail dans la recherche féministe. Pour illustrer son propos, l'autrice reprend la première lettre de Paul à Timothée, chapitre 2, versets 11 et 12 : « *Pendant l'instruction, la femme doit garder le silence, en toute soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de dominer l'homme. Qu'elle se tienne donc en silence* » (voir Gebara, 1999, p. 25-26). L'autrice réalise que ce texte est, sans nul doute, le fruit de la culture de la période en question et ne fait que reconstituer les comportements habituels. Cependant, rien ne l'empêche de poser les questions suivantes : « pourquoi insister tellement sur le silence et sur la soumission des femmes » ? « Pourquoi les femmes auront-elles besoin d'une double médiation, celle des hommes et celle de Dieu » ? Pourtant les hommes n'ont qu'une seule médiation, celle de Dieu. Gebara écrit :

²¹¹ Certains membres du clergé véhiculent une prédication égalitaire et certains hommes laïcs rendent justice à certaines femmes victimes de violence (voir, les sections 2.2.2 et 2.2.4 pour des détails).

²¹² Ivone Gebara est philosophe, théologienne féministe brésilienne et religieuse de l'Église catholique.

« Souvent, le fait de voir dans les textes bibliques, pour ainsi dire une différence de nature entre l'être de la femme et l'être de l'homme, révèle déjà combien la culture est marquée par cette façon de considérer les femmes comme des êtres de deuxième catégorie. Le dualisme hiérarchique qui sert au royaume des seigneurs et des esclaves est la lunette qui a permis d'interpréter certains textes bibliques qui ont sans doute favorisé l'exclusion des femmes » (Gebara, 1999, p. 24).

Ce que l'autrice veut mettre en relief est que la culture alimente non seulement la soumission des femmes aux hommes, mais aussi une double médiation, celle des hommes et celle de Dieu.

En plusieurs occasions, on a vu dans les récits comment les membres du clergé véhiculent une interprétation théologique inégalitaire axée sur la soumission des femmes aux hommes ou encore sur la domination des hommes sur les femmes. On a vu aussi comment une telle interprétation a des effets sur les rapports entre les membres du clergé et les fidèles de l'église. À titre d'exemple, revenons à l'un des récits des entrevues : les religieuses qui ont été violentées sexuellement au presbytère et qui gardaient le silence, un silence lié, selon la personne répondante, à la croyance religieuse selon laquelle le prêtre est le représentant de Dieu. En effet, ce dernier agit en toute impunité et cela est cautionné par son entourage. Ce qui apparaît ici, c'est que le comportement silencieux des religieuses est lié à l'interprétation de certains textes bibliques utilisés par les membres du clergé. Il est à noter qu'à partir de ce que nous avons dit dans les chapitres précédents, ce comportement silencieux pourrait être aussi lié à la culture qui légitime la supériorité des hommes sur les femmes (pour plus de détails, voir la section 2.3.1 note 95).

La théologienne féministe Ivone Gebara nous permet de comprendre que l'insistance sur le silence et sur la soumission des femmes dans le milieu intime du dominant crée un *habitus*²¹³ qui devient un ordre social à la fois chez le dominant et chez le dominé. Gebara réfère ici à Pierre Bourdieu (1998, p. 20). En d'autres mots, le silence et la soumission des femmes

²¹³ L'autrice indique ce qui suit : « Cet habitus est également responsable par une construction sociale du sexe, ou plus précisément par une définition sociale de l'identité sexuelle, de la fixation de conduites propres à chaque sexe » (Gebara, 1999, p. 100). Nous pouvons noter que dans une telle démarche, Gebara et Bourdieu s'arriment bien, même si les contextes et les paradigmes sont différents.

deviennent normatifs dans les rapports avec les membres du clergé. Une telle découverte reste toujours une véritable problématique pour la recherche.

Par ailleurs, il est aussi essentiel de mentionner le silence et la soumission des autres hommes subordonnés. On peut en trouver plusieurs cas dans nos entrevues. On se souvient du pasteur qui a imposé à un jeune homme de se marier avec une jeune femme tombée enceinte de lui (du pasteur). On a vu aussi le fiancé de cette jeune femme qui se tait face à cette violence, ce qui a contribué à gâcher sa vie. La définition du cléricalisme comme « *une fonction du système de domination masculine exercée sur l'ensemble des membres de la communauté religieuse* » (Roy, 1996, p. 38) s'allie aux analyses de la théologienne féministe Ivone Gebara et aussi à la théorie des masculinités multiples de Connell.

Cependant, comment la théologienne Gebara expliquerait-elle la lutte contre la domination des membres du clergé sur la totalité des fidèles des Églises en Haïti, en particulier les femmes ? Quel éclairage pourrait-elle nous apporter sur la manière dont les femmes briseraient le silence afin de poser des actions de résistance face à la domination et à la violence masculine ?

Sur ce point, nous trouvons une explication éclairante dans les recherches de Gebara sur une anthropologie théologique contextuelle, qui n'est pas spécialement biblique, même si l'autrice fait appel à l'Écriture. Cette anthropologie consiste à bâtir des relations de justice, de solidarité et d'harmonie entre les hommes et les femmes. Une telle anthropologie théologique « se renouvelle » en tout temps, elle ne tient pas l'être humain féminin pour un être moins parfait et plus disposé à la déchéance (Gebara, 1999, p. 27). Elle affirme l'existence d'un mélange constitutif entre les hommes et les femmes leur permettant de vivre presque ensemble le bien et le mal, le bonheur et le malheur de façon symbolique. Une telle existence débouche sur l'unité dans la diversité des situations (Gebara, 1999, p. 152). Cette anthropologie théologique contextuelle, selon Gebara, pourra éventuellement ouvrir des portes pour sonner la fin de la domination masculine sur les femmes sur les plans social, culturel, politique et religieux. En effet, une telle anthropologie ne considère pas la femme comme un être moins parfait et plus

disposé à la déchéance²¹⁴, au contraire, elle affirme que l'être humain féminin est de même nature que l'être humain masculin. Cette anthropologie vise l'unité dans la diversité à travers différentes circonstances de la vie de la femme et de l'homme ; une unité qui se manifeste à la fois dans leur corps, dans leur histoire et dans leurs aspirations (Gebara, 1999, p. 108, 152).

Les analyses de Gebara à partir de cette anthropologie peuvent être considérées comme une source d'information qui est capable, d'un côté, de sensibiliser les hommes cléricaux à changer leur discours théologique patriarcal en un discours où tous les humains sont légitimés par Dieu (Gebara, 1999, p. 104) et, de l'autre côté, de motiver les femmes victimes de domination et de violence masculine à remettre en question le cléricalisme, considéré comme une fonction de domination exercée sur toutes les ouailles de la communauté chrétienne. Aussi, ces femmes pourraient rompre le silence, refuser la soumission et construire des relations de solidarité et de résistance face à toute domination, même si celle-ci est déjà internalisée dans leur comportement. Il est nécessaire, selon les analyses de l'autrice, d'entamer le processus d'agir contre la domination et la violence masculine institutionnalisée et contre le pouvoir religieux, car, dit-elle, on peut changer « *les règles du jeu de l'oppression masculine* ». Si le pouvoir religieux était considéré dans le passé comme un pouvoir absolu, aujourd'hui, selon l'autrice, ce pouvoir « *n'a plus l'hégémonie de ce qu'on appelle le pouvoir spirituel et il n'a plus un unique centre institutionnel* » (Gebara, 1999, p. 101). L'autrice lie toute ces démarches à l'anthropologie théologique qu'elle considère comme un outil qui peut propulser le changement chez les hommes, en particulier chez les hommes cléricaux qui s'identifient aux symboles « *éminents du savoir, du pouvoir et du valoir dans les communautés chrétiennes* », qui profitent de leur statut religieux pour exercer la violence que l'autrice appelle : « violence institutionnalisée », une violence qui est souvent silencieuse et symbolique (Gebara, 1999, p. 104).

²¹⁴ À noter que l'anthropologie théologique telle que l'explique Gebara est opposée à celle de Saint Augustin et de Saint Thomas d'Aquin qui vise à considérer l'être humain féminin comme un être faible et qui est sujet à la déchéance (Gebara, 1999, p. 108).

4.3.3.1 Possibilité de changer les règles du jeu de la domination masculine

Changer les règles du jeu de la domination masculine, c'est « changer l'ordre symbolique », c'est « changer les relations dans la pratique, dans le quotidien de la culture », selon le point de vue de Gebara qui fait référence à Pierre Bourdieu (Gebara, 1999, p. 101). Il ne suffit pas, affirme-t-elle, de construire une chaîne de solidarité et de résistance entre les femmes. Il faut aussi enclencher un processus collectif d'éducation afin d'être en mesure de transformer le comportement masculin à l'égard des femmes. Ce qui est problématique, comme nous l'avons déjà signalé supra, c'est que la domination masculine est intériorisée dans le comportement tant des dominés que des dominants. Elle devient un *habitus*. Pour intervenir à ce sujet, il faut établir un certain consensus. De plus, un tel *habitus* est reproduit facilement dans le domaine de la théologie qui est aussi un domaine de la reproduction symbolique. Il est nécessaire d'entreprendre une démarche collective sur le plan éducatif si l'on veut changer les règles du jeu de la domination masculine qui se manifeste souvent sous différentes formes de violence et cela en remettant en question la théologie patriarcale et le cléricalisme considérés comme deux facteurs qui alimentent la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises (Gebara, 1999, p. 91-132, 101).

L'autrice écrit :

« Le monde symbolique du christianisme et particulièrement de la théologie écrite est dominé par la symbolologie masculine [...] C'est bien la raison pour laquelle les théologues féministes s'engagent dans un travail de déconstruction de la théologie patriarcale et de construction de théologie plus inclusive » (Gebara, 1999, p. 101).

Ainsi, la théologienne féministe Gebara, à travers ses propositions, n'engage pas qu'elle-même, mais elle engage aussi toutes les victimes de l'oppression masculine de façon inclusive à rompre le silence et à refuser la soumission maintenue par un discours théologique patriarcal et par le cléricalisme, fonction de domination des membres du clergé sur tous les fidèles de la communauté chrétienne.

Du reste, on a vu dans les récits des entrevues que certaines propositions faites par les personnes interviewées sont en partie similaires à celles de Gebara. Cependant, il ne s'y trouve aucune mention concernant la théologie comme lieu privilégié de la reproduction symbolique

et celle de l'*habitus*. Pour nous, c'est un vide que l'autrice nous aide à combler, ce qui nous permet de faire une meilleure remise en question de la théologie patriarcale et du cléricalisme.

4.3.3.2 Lien entre Ivone Gebara, Kesta Occident et les récits

Nous notons que les rêves de la théologienne féministe Kesta Occident pourraient être lus comme une annonce de salut, comme un événement de rédemption, comme un essai de restauration de la justice dans une structure de violence. Une telle lecture est liée à l'analyse de la théologienne féministe Ivone Gebara à partir de l'anthropologie théologique contextuelle qui non seulement marque l'unité de l'être humain dans la pluralité des circonstances, mais qui vise aussi à construire une relation de justice et d'équité dans les rapports hommes-femmes. Cependant, cette approche ne se base pas sur des rêves, mais plutôt sur des faits concrets, sur la « *parole scandaleuse des femmes ou le scandale de leur parole pourrait être lu comme [...] un essai de restauration de la justice dans une structure de violence* » (Gebara, 1999, p. 27). Une telle parole scandaleuse est en liaison avec certains récits des verbatim. Les conseils de la religieuse à la jeune fille qui était devenue enceinte du prêtre paraissaient surprenants et scandaleux, parce qu'il est presque impensable pour une religieuse de dire à une jeune fille de désobéir à un prêtre en lui recommandant de ne pas recourir à l'avortement²¹⁵. C'est justement ce qui constitue la base de la théologie féministe, la capacité d'agentivité ou la capacité d'agir contre toute forme d'injustice et d'oppression pour se libérer soi-même et les autres, pour remettre en cause le pouvoir religieux, le cléricalisme considéré comme une fonction de domination exercée par les clercs sur l'ensemble des membres de la communauté ecclésiale (Roy, 1996, p. 38).

4.3.4 Analyse de la théologie féministe d'Elisabeth Schüssler Fiorenza

4.3.4.1 Analyse de Schüssler Fiorenza sur le kyriarcat

Pour articuler le système de la domination masculine de façon globale dans une perspective de théologie féministe, Schüssler Fiorenza a opté pour une position selon laquelle le concept de patriarcat n'est pas suffisant pour l'analyse de la subordination des femmes. Elle a forgé un autre concept, celui de « *kyriarcat* » (l'autorité du Seigneur). En effet, ce dernier

²¹⁵ Pour plus d'explication sur l'avortement, voir la section 2.3.3, note 102.

concept, comme nous l'avons signalé supra, est un système de domination, de classe, de genre et de cléricalisme qui touchent toutes les personnes et toutes les femmes. L'autrice écrit : « *I have coined the term kyriarchy instead of the central feminist analytic category of patriarchy. Kyriarchy denotes a gradated system of dominations* » (2016, p. 8). C'est dans ce sens que le kyriarcat peut nous servir d'outil important pour mieux articuler le cléricalisme, la précarité économique et toutes les formes de dominations que subissent les femmes dans une perspective de théologie féministe. L'articulation de ce concept représente un élément important d'éclairage pour notre recherche, particulièrement pour nos verbatim, qui permet de complexifier les analyses. En effet, Schüssler Fiorenza, à travers son concept de kyriarcat, nous permet de comprendre certains récits entendus lors des entrevues.

On peut mentionner par exemple, 1) le pasteur qui voulait se marier avec une jeune fille de 19 ans après la mort de sa conjointe alors qu'il avait eu une concubine avec qui il a eu deux enfants ; 2) le prêtre qui harcelait les religieuses sexuellement et qui restait impuni ; 3) le prêtre qui a battu et violé la jeune fille. Ces hommes ont fondé leur autorité sur celle du Seigneur pour reprendre le concept de kyriarcat de Schüssler Fiorenza.

Ce que nous pouvons évoquer par ce rapprochement, c'est que les hommes d'Église exercent leur domination sur l'ensemble des laïcs sans distinction. Le concept du cléricalisme de Marie-Andrée Roy en rend très bien compte.

Dans la section suivante, nous expliquerons la méthode herméneutique de Schüssler Fiorenza en lien avec son herméneutique du soupçon et son étude des fonctions des femmes dans les premières communautés chrétiennes.

4.3.4.2. La méthode herméneutique théologique féministe de Schüssler Fiorenza

La méthode herméneutique théologique féministe permet à Schüssler Fiorenza de rejeter les éléments qui perpétuent, au nom de Dieu, la violence patriarcale. Elle lui permet de reprendre possession de tous les éléments qui, dans les textes et dans les traditions bibliques, rendent compte des expériences libératrices. Une telle méthode a pour postulat que la Bible ne doit pas continuer à être utilisée comme un outil servant à légitimer l'oppression des femmes (Schüssler Fiorenza, 1986, p. 73).

4.3.4.2.1 Herméneutique du soupçon de Schüssler Fiorenza

À travers son approche d'herméneutique du soupçon, Schüssler Fiorenza a réalisé des analyses approfondies sur des personnages bibliques à partir de la prémisse que la domination des hommes sur les femmes est injustifiable. Elle entend sortir du langage patriarcal et kyriarcal qui considère les femmes non seulement comme secondes par rapport aux hommes, mais aussi comme insignifiantes dans leur contribution à l'histoire et à la culture humaines (Schüssler Fiorenza, 1986, p. 46).

À travers cette approche herméneutique, l'autrice déconstruit l'hégémonie masculine traditionnelle de l'ordre social patriarcal et kyriarcal tout en reconstruisant l'histoire chrétienne primitive et en proposant une nouvelle manière de lire la Bible. Elle cherche en effet à repositionner les femmes dans l'histoire et à récupérer leur héritage chrétien. Elle travaille aussi à revendiquer le droit des femmes d'être l'Église, comme membres à part entière du corps du Christ (Schüssler Fiorenza, 1986, p. 107).

La théologie de Gebara converge avec l'herméneutique du soupçon de Schüssler Fiorenza. En effet, elle remet en question la soumission des femmes et leur silence dans les textes (voir le texte de 1 Tim 2 : 11-12). Comme Schüssler Fiorenza, elle pense que les acteurs masculins interprètent souvent les textes bibliques selon leurs propres intérêts et cela au détriment des femmes. Elle montre que la domination masculine sur les femmes, quoique légitimée par la théologie patriarcale, est sans fondement.

4.3.4.2.2 Les fonctions des femmes dans les premières communautés chrétiennes

À partir de son herméneutique du soupçon, Schüssler Fiorenza a pu montrer que les femmes occupent une place particulière dans les communautés primitives chrétiennes, parmi lesquelles nous mentionnons :

Phœbé était recommandée par Paul comme ministre de l'Église de Cenchrées. Elle a été bien reçue par ladite communauté. Elle jouait le rôle de protectrice pour bien des gens et même pour Paul lui-même, disait-il (Rm 16 : 1-2).

Les filles de Philippe sont présentées par Luc comme des prophétesses bien connues dans le christianisme à ses débuts « *La prophétesse éminente de Thyatire, à laquelle il est fait allusion dans Ap 2, semble aussi être associée aux adeptes de Nicolas qui était l'un des sept* »

(Schüssler Fiorenza, 1986, p. 239).

Dans le mouvement de Jésus, Marie de Magdala, Marie de Nazareth, Marthe, Marie, etc., accomplissent autant d'actions que les hommes. Elles laissent tout pour suivre Jésus sur le chemin de la croix. Elles sont des disciples fidèles de Jésus (akolouthein). Elles ont reçu des dons spirituels et des pouvoirs comme les hommes ; elles sont appelées les saintes, et enfants de Dieu (« hagioi ») et, par conséquent, elles peuvent prier, prêcher et prophétiser comme les hommes. Schüssler Fiorenza montre que les femmes de la communauté johannique se distinguent comme des disciples exemplaires et des témoins apostoliques. Elle souligne que c'est à une femme que Jésus s'est révélé le jour de la résurrection.

« Jésus dit à Marie de Magdala : 'Femme, pourquoi pleures-tu ? qui cherches-tu ?' Mais elle, croyant qu'elle avait affaire au gardien du jardin, lui dit : 'Seigneur, si c'est toi qui l'as enlevé, dis-moi où tu l'as mis, et j'irai le prendre'. Jésus lui dit ' Marie.' Elle se retourna et lui dit en hébreu : 'Rabbouni' – ce qui signifie maître. Jésus lui dit : 'Ne me retiens pas ! car je ne suis pas encore monté vers mon Père. Pour toi, va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu'. Marie de Magdala vint donc annoncer aux disciples : 'J'ai vu le Seigneur, et voilà ce qu'il m'a dit' » (Jn 20 : 15-18).

Cet argumentaire fonde, selon l'autrice, une pratique égalitaire entre les disciples (hommes et femmes).

Les analyses de Schüssler Fiorenza n'en restent pas seulement au niveau du Nouveau Testament, mais elles touchent aussi l'Ancien Testament. Elle propose que l'égalité entre tous et toutes les disciples est un accomplissement de la prophétie de Joël reprise par Luc dans le livre des Actes des Apôtres dont voici un extrait :

« Il arrivera dans les derniers jours, dit Dieu, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair, et vos fils et vos filles prophétiseront, et vos jeunes gens auront des visions, et vos vieillards auront des songes. Oui, en ces jours-là, je répandrai de mon Esprit sur mes serviteurs et sur mes servantes, et ils prophétiseront » (Ac 2 : 17-19).

Dans les entrevues, nous avons entendu parler des acteurs masculins, autant cléricaux que laïcs, qui ne contribuent pas à créer des conditions pour que les femmes occupent des fonctions de premier plan. Il appert qu'ils ne sont pas intéressés, d'une part, à faciliter l'intégration des femmes aux postes de responsabilité dans les domaines religieux, sociaux, politiques et économiques et, d'autre part, à éliminer les différents obstacles qui pourraient entraver leur influence dans les prises de décision. Notre réflexion sur ce point nous pousse à

identifier une piste d'intervention qui est la solidarité de groupes de femmes et celle de groupes d'hommes minoritaires²¹⁶ en s'inspirant des recherches de la théologienne féministe Schüssler Fiorenza sur les fonctions des femmes dans les premières communautés chrétiennes. Nous pensons que ce serait une stratégie efficace afin que les autres hommes prennent conscience de la nécessité de l'intégration des femmes dans les postes de direction dans l'Église, ce qui permettrait un meilleur développement au sein de cette institution et cela pour le bien-être à la fois des hommes et des femmes.

À l'évidence, si les femmes comme Phoebé, les filles de Philippes, Marie de Magdala, pour ne citer que celles-là, occupaient dans les Églises primitives autant de fonctions hiérarchiques et accomplissaient autant d'exploits que les hommes, les femmes d'aujourd'hui pourraient continuer à jouer aussi des rôles de premier plan.

La question que l'on peut se poser est de savoir : pourrait-il advenir que les femmes jouent des rôles de premier plan dans les Églises en Haïti ? D'après ce qui est dit dans les entrevues, on note que des femmes occupent manifestement des postes hiérarchiques dans l'Église épiscopale. À titre d'exemple, la révérende « père²¹⁷ » Fernande (voir la section 4.1.1.2.2.3 pour plus de détails) qui est prêtre dans le diocèse de l'Église épiscopale en Haïti. Il semble que dans cette institution, il y ait une évolution au niveau des relations hommes-femmes et qu'elle se démarque par rapport aux autres Églises. Encore aujourd'hui, l'étape du sacerdoce reste pour les femmes une barrière infranchissable dans plusieurs communautés chrétiennes. Cependant, les analyses approfondies de la théologienne féministe Schüssler Fiorenza pourraient nous être utiles à remettre en question cette barrière « infranchissable ».

4.3.4.3 Ouverture d'une nouvelle possibilité

L'accès des femmes à la prêtrise dans la communauté épiscopaliennne nous fait croire qu'il serait plus facile d'y trouver des hommes cléricaux et laïcs qui auraient un désir et une volonté pour devenir des alliés dans la lutte contre la violence faite aux femmes. En effet, on se

²¹⁶ À noter que ce groupe d'hommes minoritaires qui participe dans la lutte contre la violence est remarquable dans nos entrevues.

²¹⁷ À noter que l'appellation révérende « père », c'est une façon de maintenir la suprématie masculine dans les fonctions ecclésiales.

souvent de Patrick qui souligne comment dans le diocèse de l'Église épiscopale en Haïti, non seulement un membre du clergé a fait une prédication à caractère égalitaire, mais a aussi encouragé l'intégration des femmes aux fonctions hiérarchiques. Les femmes de cette Église ont accès à l'ordination à la prêtrise et à l'épiscopat. Dans cette perspective, nous pensons que dans les communautés du diocèse de l'Église épiscopaliennne il serait plus facile d'organiser un groupe d'hommes minoritaires qui pourrait se solidariser entre eux pour lutter contre la violence faite aux femmes et promouvoir l'émancipation et l'intégration de celles-ci dans les fonctions de décision.

Cependant, le champ resterait toujours ouvert à d'autres hommes ailleurs qui ont ce même désir et cette même volonté. Ainsi, ce que nous voulons mettre ici en relief est qu'il semble y avoir une possibilité de créer un groupe d'hommes minoritaires, en commençant par le diocèse de l'église épiscopale, de façon à créer un mouvement inclusif pour contrer la violence des hommes envers les femmes en Haïti.

4.3.4.3.1 Convergences

À travers les analyses, nous notons que les trois théologiennes féministes touchent les grandes questions brûlantes dans leur contexte spécifique. Elles considèrent la théologie comme un lieu de la vie courante, lieu des événements, lieu de dominations et d'exclusions, lieu prépondérant de la violence masculine à l'égard des femmes. Cette théologie est aussi considérée comme un lieu où les victimes et les dominés doivent se solidariser pour contrecarrer cette domination, pour critiquer et dénoncer les dominants (les membres du clergé) dans leurs actes agressifs et injustes. Le motif de cette solidarité, selon ces théologiennes, est non seulement de réduire toute forme de domination et de violence masculines envers les femmes, mais aussi de déboucher sur un rapport équitable entre les hommes et les femmes à l'intérieur des Églises.

4.3.4.3.2 Divergences

Il faut noter que les trois théologiennes féministes ont aussi quelques points de vue divergents. Certaines parlent de la réalité quotidienne. Kesta Occident a parlé de ses rêves à partir desquels elle mène des actions pour encourager les femmes haïtiennes à lutter jusqu'au bout contre toute oppression et contre toute violence à leur égard, ce pour quoi elle s'est battue

tout au long de sa fonction en tant que première présidente de la conférence haïtienne des religieux. À travers cette lutte, elle a été en mesure de stimuler beaucoup de femmes en Haïti, de développer leur solidarité et de maintenir la résistance face à toutes formes de violence masculine institutionnelle à l'égard des femmes. Tel est le cas de Gebara, qui estime qu'un tel changement pourrait être effectué en changeant les relations dans la pratique quotidienne et cela à partir d'une chaîne de solidarité et de résistance des femmes incluant les hommes. Une telle pratique demanderait de s'entendre autour d'un certain nombre d'accords en lien avec un processus collectif d'éducation. Il y en a qui font des analyses approfondies sur les personnages bibliques pour déconstruire la domination masculine sur les femmes. Tel est le cas de Schüssler Fiorenza qui a pu, d'un côté, remettre en question la théologie patriarcale, kyriarcale et le cléricalisme, et, d'un autre côté, déconstruire l'hégémonie masculine sur les femmes et repositionner ces dernières comme disciples authentiques au sein du christianisme. Ainsi, à plusieurs égards, ces points de vue théologiques féministes, quoiqu'un peu divers, ont des liens avec les récits des entrevues et ils constituent des éléments éclairants pour la recherche.

Conclusion

D'après tout ce qui ressort des analyses des théologies féministes, nous remarquons une nécessité de tenter par des moyens inspirés de notre recherche, d'une part, de transformer la théologie patriarcale en un discours à caractère égalitaire et libérateur pour les hommes et pour les femmes, d'autre part, de délégitimer la fonction de la domination masculine sur l'ensemble des croyant·es de la communauté chrétienne, particulièrement les femmes, ce qui constitue un problème sérieux à l'intérieur des Églises. En nous inscrivant dans cette perspective, nous pourrions déconstruire la théologie patriarcale et amorcer un processus d'éradication de la domination et de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti.

De plus, selon ce qui ressort des entrevues et des analyses des trois théologiennes féministes, cette déconstruction peut être effectuée en quatre points :

1- en sensibilisant les hommes cléricaux, tout d'abord à s'impliquer dans la lutte contre la violence masculine à l'égard des femmes, ensuite à véhiculer une prédication égalitaire et libératrice pour les hommes et pour les femmes, puis à redécouvrir que « *l'Évangile chrétien ne*

peut être proclamé si l'on ne rappelle pas l'importance des femmes disciples et ce qu'elles ont fait » (Schüssler Fiorenza, 1986, p. 13);

2- en favorisant la prise de conscience, la résistance et la solidarité autant de la part des femmes que des hommes ;

3- en remettant en question le discours de la théologie patriarcale et le cléricalisme qui confortent un rôle de domination exercé envers les ouailles de la communauté chrétienne ;

4- en reconnaissant que les études bibliques ne consistent pas en interprétations textuelles objectives et en élaborant un programme de relecture exégétique à partir de la méthode herméneutique de Schüssler Fiorenza afin de promouvoir l'émancipation et l'intégration des femmes dans les fonctions hiérarchiques. Toutes ces démarches demandent fortement une prise de conscience, autant de la part des hommes que de la part des femmes.

Conclusion générale

L'objectif de cette thèse était d'analyser la violence faite aux femmes dans les Églises en Haïti. Nous avons adopté une méthode praxéologique qui nous a permis de mieux observer et articuler le phénomène que nous venons d'explorer. Dans le premier chapitre, nous avons vu que les Églises haïtiennes, dont l'Église catholique, ont souvent pris position contre la violence en Haïti, mais n'ont pas porté attention à la violence envers les femmes, qui sont les plus marquées par la violence. Nous avons remarqué la prévalence de la violence masculine envers les femmes en Haïti. Elle a un caractère spécifique dans ce pays, parce qu'elle est considérée par des auteurs comme une sorte de reproduction de la violence du temps de l'esclavage. Son fondement est lié à la domination, à la subordination, à l'oppression et à l'arbitraire. Une telle violence se manifeste sous de multiples formes : sexuelle, économique, verbale, symbolique, physique et psychologique. Elle se définit, comme nous l'avons déjà souligné dans les chapitres précédents, en tant que tout acte ou comportement qui cause des souffrances physiques, sexuelles ou psychiques. Nous avons noté que les différentes formes de violence affligent davantage les femmes qui mènent une vie de précarité économique que les autres, parce qu'elles sont souvent alimentées par ce facteur de précarité économique. Ainsi, les bidonvilles constituent des lieux de prédilection pour ces multiples violences.

Dans le deuxième chapitre, nous avons présenté les résultats de 8 entrevues, avec 4 hommes et 4 femmes. Les hommes interviewés occupent des positions variables, qui vont de la solidarité envers les femmes (de façon très minoritaire) à des positionnements ambigus. Ils sont pour la plupart incapables de nommer un seul cas où ils auraient agi contre la violence envers les femmes, une violence que par ailleurs ils racontent avec indignation. Contrairement aux femmes interviewées, ils parlent à un niveau général, surtout quand on leur demande ce qu'ils ont fait. Ces hommes ont pourtant voulu participer à cette étude, mais ils ne valident pas la domination masculine dans leurs paroles. Ils occupent une position équivoque.

Par rapport à la violence dans les Églises haïtiennes, beaucoup d'hommes se tiennent dans une espèce de fatalisme même quand cette violence est exercée contre eux. Nous avons observé les différentes formes de violence exercées par les membres du clergé et par les laïcs. Par ordre de prévalence, les membres du clergé évoqués dans les entrevues utilisent beaucoup

la violence de types sexuel, économique et psychologique. En d'autres mots, ces hommes cléricaux exercent la violence économique pour exercer impunément une violence sexuelle. Les hommes laïcs pour leur part, exercent sur les femmes beaucoup de violence physique, verbale et économique. Ces formes de violence se manifestent dans l'espace intime que l'agresseur contrôle (presbytère, école et domicile). Nous avons relevé que les réactions des victimes face aux différentes formes de violences exercées par les membres du clergé sont moindres que par rapport à celles exercées par les laïcs. On a vu, à travers les analyses des entretiens, que ce qui explique cette différence est le fait que les membres du clergé ont conscience d'un pouvoir que l'on peut appeler symbolique, ou spirituel, que les laïcs n'ont pas. En ce qui concerne le lien entre la violence sociale et la violence intra-ecclésiale, plusieurs situations rapportées dans les entrevues montrent que toutes les deux se nourrissent mutuellement et qu'elles entraînent des effets similaires, telles que le traumatisme, la peur, la honte, le silence et l'isolement. Cependant, les effets sont plus remarquables lorsque la violence est perpétrée par les clercs que par les laïcs, pour la raison déjà mentionnée. On a vu que, souvent, même quand les femmes réagissent face à la violence des agresseurs, elles n'obtiennent pas le résultat espéré. D'après ce qui est dit dans les entrevues, il s'agit là d'un problème culturel. Celui-ci constitue l'un des facteurs qui alimentent cette violence. Ce problème a été mentionné dans l'état des lieux (chapitre premier), mais il a été identifié clairement par une seule personne répondante.

En fin de compte, les verbatim montrent un travail de mémoire, car les personnes immigrantes haïtiennes interviewées à Montréal (un milieu et une culture différents de ceux d'Haïti) racontent des récits à propos de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises haïtiennes, après un certain nombre d'années. À cet égard, le travail de la mémoire qu'indiquent les verbatim est rendu possible à partir des distances temporelles et spatiales.

Dans le troisième chapitre, nous avons effectué un premier niveau d'analyse à partir des cinq fonctions d'élaboration de la méthode praxéologique. Ce premier niveau nous a permis de faire ressortir des causes et des facteurs clés de la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti. Parmi ces causes, nous avons constaté 1) la complicité de certains hommes avec l'agresseur : le protecteur (le prêtre ou le pasteur en chef), selon ce qui est raconté dans les entretiens, bénéficie de cette complicité pour voiler son agression sexuelle sur des femmes de

son église ; 2) autre cause de la violence masculine et religieuse, le silence est lié à une certaine croyance religieuse ou à la préservation de certains avantages socio-économiques.

Dans le quatrième chapitre, dans le premier volet, nous avons développé une section d'histoire et de sciences sociales, liées à différents facteurs de violence sociale envers les femmes, à savoir : la socialisation masculine, la culture, la précarité économique des femmes et la dimension politique. L'interprétation de ces facteurs enrichit notre compréhension de la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti. En effet, nous avons vu que la socialisation et les valeurs culturelles sont intériorisées par les agresseurs et par les victimes, parmi lesquelles les femmes sont majoritaires. Ce processus d'intériorisation entraîne beaucoup de femmes non seulement à être exclues des affaires politiques et des positions de pouvoir, mais aussi à mener une vie de précarité économique davantage que les hommes.

Dans le deuxième volet du quatrième chapitre, nous avons présenté les études sur les hommes de sociétés comparables à Haïti (Nigeria, Brésil, RDC), qui montrent des hommes déstabilisés par leur incapacité de satisfaire à leurs rôles traditionnels de pourvoyeurs et de protecteurs. La pauvreté et l'insécurité économique apparaissent comme des facteurs de violence masculine. On voit deux stratégies de compensation : la violence envers les femmes et le conservatisme religieux. Nous avons évoqué ici, à titre d'exemple, Gary Barker ainsi que les ONG *Promundo* et *MenEngage*, qui développent des programmes d'intervention auprès des hommes déclassés, pour les amener à endosser des objectifs de partenariat avec les femmes. De tels programmes seraient sans doute adaptables en contexte socio-ecclésial haïtien.

Nous avons utilisé les théories de Raewyn Connell et de Pierre Bourdieu. Connell propose une théorie des masculinités multiples, qui pose la masculinité au pluriel. Cette théorie décrit et analyse un complexe de domination. Elle montre les hommes en rivalité pour atteindre une position hégémonique, et dans ce cadre, des hommes complices, d'autres subordonnés, d'autres marginalisés (hors circuit). Cette théorie est importante pour cette recherche parce qu'elle montre des possibilités de fissures dans le système de la domination et de la violence masculine.

De son côté, Pierre Bourdieu, à travers la théorie de la domination masculine, parle d'une vision du monde et d'un ordre social qui nous orientent vers les Églises, vers les croyances

religieuses et plus particulièrement vers la théologie patriarcale qui légitime la domination masculine sur les femmes. Cette théorie nous a permis de comprendre la ténacité de plusieurs ordres structurels établis et relatifs à des symboliques religieuses. Une telle théorie peut bien servir de porte d'entrée à la critique de la théologie patriarcale par Schüssler Fiorenza et Gebara, que nous avons citées aussi. Ces dernières considèrent cette théologie patriarcale comme un discours à caractère inégalitaire, sexiste et misogyne.

Dans le troisième volet du quatrième chapitre, il s'est agi de lire des analyses des théologies féministes à travers lesquelles nous avons essayé de toucher plusieurs points parmi lesquels nous notons : 1) l'abandon de la théologie patriarcale pour un discours plus inclusif ayant un caractère démocratique, libérateur et égalitaire ; 2) La délégitimation de la fonction de la domination masculine sur l'ensemble des croyant·es de la communauté chrétienne ; 3) la sensibilisation des membres cléricaux en vue d'un engagement dans la lutte contre la violence faite aux femmes ; 4) la proclamation de l'Évangile tout en y rappelant la contribution significative des femmes ; 5) la prise de conscience du côté des hommes et du côté des femmes à partir d'une relecture biblique élaborée par l'approche herméneutique de la théologienne féministe d'Elisabth Schüssler Fiorenza.

Il y a lieu de faire ressortir des liens entre Bourdieu et Gebara, et entre Schüssler Fiorenza et Connell.

- Entre Bourdieu et Gebara : au niveau de la domination masculine relative à une vision du monde ou à une cosmologie, Bourdieu s'arrime avec Gebara. D'ailleurs, celle-ci se réfère à Bourdieu quand elle explique l'insistance sur le silence et sur la soumission des femmes dans le milieu intime du dominant. Une telle insistance, dit-elle, crée un *habitus* qui devient un ordre social à la fois chez le dominant et chez le dominé. Du reste, Gebara utilise la théorie de Bourdieu pour nous faire comprendre la religion comme lieu privilégié de la reproduction symbolique et de l'*habitus*, comme lieu de dominations et d'exclusions, en un mot comme lieu prépondérant de la violence masculine à l'égard des femmes.

- Entre Schüssler et Connell : En dépit de toutes les différences qui existent entre elles pour toutes sortes de raisons, nous avons noté qu'il existe un lien entre Schüssler Fiorenza et Connell sur le plan de la domination masculine. En effet, les deux se penchent sur la remise en

question 1) des rapports de pouvoir patriarcaux inscrits dans l'Écriture sainte considérée comme parole de Dieu ; 2) de la théologie patriarcale et du cléricalisme et 3) de la soumission des femmes et leur silence dans les textes.

Pistes d'interventions

Qu'en est-il des pistes d'intervention qui se dégagent de cette recherche ?

Nous désirons former une équipe interdisciplinaire pour penser à mettre en œuvre les pistes d'intervention qui se dégagent de la thèse ou plus largement de l'intervention et de la prospective²¹⁸, dans un travail ultérieur. En nous basant sur des propositions des personnes répondantes (les entrevues) et des analystes universitaires (l'herméneutique des entrevues), nous suggérons dans cette recherche, dans une perspective de synthèse non exhaustive, les neuf pistes d'intervention qui suivent :

1- Une prise de conscience du côté des membres du clergé est nécessaire pour remettre en cause la fonction du système de domination masculine sur la totalité des gens de la communauté. Cette prise de conscience, en particulier chez des membres du clergé, peut ouvrir la voie à l'intégration des femmes dans les fonctions hiérarchiques. Dans les entrevues, on a noté qu'un groupe minoritaire d'hommes cléricaux et laïcs supportent les femmes dans leur démarche d'émancipation et de libération contre la domination et la violence masculine. Une telle prise de conscience favorise l'engagement de ce groupe d'hommes à joindre la lutte contre les dominations patriarcale et kyriarcale.

De son côté, Schüssler Fiorenza, à travers ses analyses ancrées dans la théologie féministe, pourrait maximiser la prise de conscience des femmes et de ce petit groupe d'hommes minoritaires en leur proposant de lire la bible autrement, afin de sortir du discours conforté par la théologie patriarcale et le cléricalisme, qui considèrent les femmes non seulement comme secondaires par rapport aux hommes, mais aussi comme insignifiantes dans leur contribution à l'histoire et à la culture humaines (Schüssler Fiorenza, 1986, p. 46). L'autrice indique quelques motifs sur lesquels nous attirons l'attention : 1) les interprétations textuelles des études bibliques

²¹⁸ À noter que l'intervention et la prospective sont les deux dernières étapes de la méthode praxéologique. Elles seront développées dans l'avenir comme nous l'avons déjà signalé.

sont contestables, surtout celles qui sont basées sur la soumission des femmes aux hommes ; 2) la proclamation de l'Évangile de Jésus-Christ perd toute son authenticité, en excluant les femmes ; 3) la domination masculine sur les hommes est injustifiable à partir des analyses approfondies que l'autrice a effectuées sur des personnages de la bible. Ce qu'on veut mettre en relief à travers la proposition de Schüssler Fiorenza est la déconstruction de l'hégémonie masculine traditionnelle et de l'ordre social patriarcal, comme nous l'avons signalé supra. Une telle proposition pourrait amener le groupe d'hommes minoritaires à prendre conscience de la violence masculine envers les femmes dans des Églises en Haïti.

2- Les actions de sensibilisation masculine en fonction d'une éthique évangélique face à toute situation de violence, afin de déboucher sur une Église libératrice qui véhicule une prédication à caractère égalitaire. Une telle éthique est opposée à toute forme de domination et de violence masculines. De telles actions pourraient encourager les femmes à travailler dans la sphère publique comme dans la sphère privée, autant dans le milieu social que dans le milieu religieux. Certaines de nos personnes répondantes proposent aux membres du clergé de véhiculer un discours théologique axé sur l'amour, sur le respect et sur l'égalité des droits entre les hommes et les femmes afin de faire reculer la violence masculine envers les femmes. À cet égard, la théologienne féministe Kesta Occident propose aux femmes de prendre le risque de travailler à changer la réalité de la domination masculine afin de déboucher sur une société d'égaux-égales, une Église de frères et sœurs, disciples du Christ et responsables (Occident, 1997b, p. 30). En résumé, pour déboucher sur une Église égalitaire où il existe un partenariat dynamique équilibré, les hommes et les femmes ont besoin de prendre des initiatives sur les plans tant social que religieux, pour contribuer à changer les systèmes de domination patriarcale et kyriarcale, selon l'expression de Schüssler Fiorenza.

3- Un programme populaire de rééducation pour mettre un terme à l'hégémonie masculine sur les hommes et sur les femmes. Dans les entrevues, certaines personnes répondantes proposent aux membres du clergé de véhiculer un discours à caractère égalitaire, un discours n'ayant aucune caractéristique hégémonique. Pour un tel programme, la théorie des masculinités de Connell nous paraît éclairante. Elle affirme que l'hégémonie n'est pas acquise une fois pour toute, mais qu'elle est plutôt une position qui varie d'un moment à un autre et d'un lieu à un autre. Ainsi, l'homme qui est dans une fonction hiérarchique peut toujours courir le

risque de se retrouver dans la catégorie de complice, de subordonné ou de marginalisé. La théorie des masculinités de Connell est importante pour un tel programme parce qu'elle peut aider à comprendre la précarité des positions masculines mouvantes et complexes, et ainsi stimuler concrètement le changement chez les hommes et transformer leurs comportements envers les femmes.

4- Un programme d'éducation élaboré à long terme pour aider les hommes à s'impliquer dans les activités domestiques. En d'autres mots, un programme qui encourage les hommes à partager les activités autant dans la sphère publique que privée afin de construire un meilleur vivre-ensemble. Jérôme, un répondant dans les entrevues, affirme que les femmes ont besoin de créer un faisceau de résistance entre elles afin d'amener les hommes à participer aux tâches domestiques ; elles ont aussi besoin d'acquérir une éducation adéquate et d'accéder à des postes de direction dans les Églises et dans la société en général. À travers une telle démarche, dit Jérôme, les hommes doivent s'engager à la fois pour l'émancipation des femmes et pour la leur. Aussi, plusieurs personnes interviewées proposent aux Églises de créer un programme d'éducation qui peut transformer le comportement des hommes envers les femmes et, en même temps, qui sensibilise les hommes à faciliter la participation des femmes aux tâches décisionnelles tant sur le plan ecclésial que sur le plan social. Gary Barker propose une masculinité pacifique et égalitaire en élaborant différents programmes d'éducation qui pourraient favoriser l'implication des hommes dans la lutte contre la violence masculine à l'égard des femmes. Il croit que si on change le conditionnement de vie des agresseurs on peut réduire la violence que ces derniers exercent sur leurs pairs. Nous voyons là une stratégie capable de stimuler le changement chez les hommes vis-à-vis des femmes dans les Églises en Haïti.

5- Un programme d'éducation d'assistance de soutien à la fois aux femmes et aux hommes en vue d'améliorer leur situation d'existence dans le cadre de la lutte contre la violence masculine. Ce programme doit être considéré comme un volet à l'intérieur des ONG non religieuses, permettant d'échapper au contrôle et à la censure ecclésiastique. Dans nos entrevues, on constate que les femmes aussi bien que les hommes mènent une vie de précarité économique, même si les femmes subissent cette précarité plus souvent et plus durement que les hommes. De son côté, Desiree Lwambo montre une masculinité problématique où beaucoup d'hommes

perdent le sentiment de leur valeur masculine quand ils ne sont plus en mesure de jouer les rôles de pourvoyeurs et de protecteurs de la famille à cause de la guerre. Elle souligne qu'il est important d'aider de tels hommes à faire des choix de vie non violents. Dans le contexte de la RDC, on ne peut le faire, dit-elle, que si les programmes d'interventions humanitaires soutiennent non seulement les femmes, mais aussi les hommes (Lwambo, 2013, p. 48). Sur ce point précis, on peut entrevoir un lien entre Barker et Lwambo, qui nous semble tout à fait valable en contexte d'Églises haïtiennes.

6- La résistance des femmes aux abus afin de pouvoir lutter efficacement contre la domination et la violence masculine ; de défendre et de revendiquer l'égalité du droit au travail, à la santé, à l'éducation ; et de participer aux fonctions de prise de décisions, autant dans la sphère sociale que dans la sphère religieuse. Les verbatim sont remplis d'évocations éloquentes à ce sujet, où l'on voit par exemple des jeunes femmes confrontées au choix entre conserver l'assistance financière de l'agresseur dont elles dépendent, et préserver leur dignité et leur intégrité personnelles. Ces verbatim mentionnent aussi divers abus de pouvoir de la part de prêtres ou de pasteurs, par exemple au moment de demander un document officiel. Ils montrent que les femmes doivent réagir contre toute violence masculine qu'elles subissent. À propos de la résistance des femmes, la théologienne féministe Occident propose que les femmes doivent prendre le contrôle de leur destin afin de changer la réalité pour « *une société d'égaux-égales, une Église de frères et sœurs, disciples du Christ* » (Occident, 1997b, p. 30).

7- La possibilité de sensibiliser les hommes à adopter une autre posture à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti, à partir des pratiques de travail social et communautaire contre la violence de genre, déjà présentes dans différents pays du Sud, et dont *ProMundo* et *MenEngage* sont des exemples de pratique qui visent l'égalité et le partenariat. On peut aussi envisager susciter une solidarité d'hommes pour changer l'ordre qui maintient la domination et la violence masculine envers les femmes et pour favoriser l'autonomie financière des femmes. Un répondant dans les entretiens propose que les hommes se solidarisent entre eux pour favoriser la libération des femmes, puisque leur propre libération dépendrait de celle des femmes. Occident, pour sa part, affirme que la solidarité masculine est nécessaire pour faciliter l'intégration des femmes dans les fonctions décisionnelles et pour éliminer les obstacles qui pourraient entraver leur influence au sein de ces fonctions (Occident, 1997a, p. 83). À partir de

la théorie des masculinités multiples de Connell, une stratégie contre la violence masculine pourrait viser les hommes qui appartiennent à la masculinité subordonnée, et qui, contrairement aux hommes appartenant à la masculinité hégémonique, paient plus chèrement qu'ils ne le comprennent les maigres avantages que leur procure leur domination sur les femmes. Ceux-là seraient susceptibles de se rapprocher des femmes qui subissent la violence sous diverses formes. On a vu que plusieurs témoignages vont dans ce sens dans les entrevues. Songeons à Jérôme enfant, violenté par le prêtre de sa paroisse ; au jeune homme qui a accepté d'épouser une jeune fille devenue enceinte du pasteur de sa congrégation ; au fiancé gardant le silence sur la violence sexuelle que subit sa fiancée de la part de son pasteur. Imaginons-nous, pour un instant ces deux hommes, qui se trouvent dans cette position de subordination, décider de se solidariser avec les femmes victimes de violence. Une telle démarche ne servirait pas seulement l'intérêt de ces femmes victimes, mais aussi le leur, puisqu'ils pourraient réagir lorsqu'ils confrontés à une violence d'autres hommes se positionnant dans une masculinité complice ou hégémonique. En dernier ressort, puisque les hommes appauvris sont majoritaires, il serait d'autant plus pertinent de viser le groupe des hommes subordonnés, pour les amener à délaisser un modèle de masculinité toxique et vu à tort comme un remède à leur manque de contrôle sur leur vie.

8- la mobilisation masculine en faveur d'une autonomie financière des femmes dans les Églises en Haïti. Une telle mobilisation constitue un défi à relever pour réduire une condition majeure de violences masculines à leur égard. On a vu, dans les entrevues, que certaines femmes qui sont violentées sexuellement par certains membres du clergé gardent le silence uniquement pour préserver certains petits bénéfices économiques. Dans plusieurs entrevues, les personnes répondantes proposent la création d'un programme où les femmes pourraient sortir de la dépendance économique qui représente l'un des déclencheurs de la violence masculine à leur égard. Dans cette perspective, on pourrait adapter certains programmes humanitaires en République Démocratique du Congo qui cherchaient à aider les femmes victimes de violence à sortir de la précarité économique, selon l'étude de terrain de la chercheuse Desiree Lwambo. Il

s'agit d'une démarche louable permettant à ces femmes de surmonter les situations de violence²¹⁹.

9- La solidarité entre les femmes à l'échelle locale haïtienne et en diaspora en vue d'aider les femmes victimes de violence masculine en Haïti à franchir l'état de dépendance et de faire évoluer la condition de celles-ci vers la libération. L'une des femmes interviewées propose que les gens de la diaspora haïtienne puissent contribuer à la lutte contre la violence faite aux femmes. Pour illustrer son propos, elle raconte comment elle a dû quitter Haïti sous la menace des militaires, mais comment elle continue à donner aux femmes haïtiennes des formations à distance à propos de la manière de mener la lutte contre la violence faite aux femmes. De son côté, la chercheuse Shelley Wiley, dans le cadre d'un travail de terrain sur la violence domestique en Haïti, fait mention de la diaspora des femmes haïtiennes éduquées venant du Canada et en Grande-Bretagne : périodiquement, elles voyagent en Haïti pour supporter les femmes victimes de violence masculine, tout en remettant en question le comportement des hommes du pouvoir en place et l'attitude complice des leaders religieux face aux genres (Wiley, 2003, p. 32). Ces femmes de la diaspora jouissent d'une liberté d'action contre laquelle les responsables haïtiens de la violence masculine n'ont pas beaucoup de prise. De plus, la diaspora offre des ressources et surtout, un espace pour jeter un regard différent sur les années vécues en Haïti. Tout bien considéré, cette alliance entre diaspora et Haïti serait valable aussi pour un travail au niveau des hommes.

En résumé, ces pistes d'intervention et ces différentes propositions demeurent une œuvre collective soutenue par diverses réflexions qui permettent d'éclairer des enjeux majeurs du système de domination globale masculine sur les femmes, sur les hommes ou encore sur l'intersection de genre, de classe et d'âge (patriarcat ou mieux kyriarcat), une domination qui s'exprime par de multiples formes de violences. Ces dernières, comme nous pouvons le constater à travers cette recherche, sont entretenues par des interprétations textuelles bibliques

²¹⁹ Il faut souligner aussi que l'autrice critique le fait que ces programmes humanitaires aident de façon exclusive les femmes victimes. Selon elle, ils devraient être aussi accessibles aux hommes si on veut que ces derniers participent dans la lutte contre la violence.

qui légitiment un système de domination globale masculine sur les femmes et sur les hommes, par la culture et par l'insécurité sociale.

En dernier ressort voici les deux contributions majeures de cette thèse : 1) l'introduction d'une littérature en études sur les hommes (*Men's Studies*) et celle de la théorie des masculinités de Connell nous permettant de comprendre la précarité des positions masculines mouvantes et complexes, qui sont très rarement étudiées en théologie féministe qui s'intéresse à défaire l'hégémonie masculine traditionnelle de l'ordre social patriarcal et kyriarcal ; 2) la mobilisation des hommes dans la lutte contre la violence masculine à l'égard des femmes de façon constructive, efficace et concrète, à laquelle on ne porte pas souvent attention dans une perspective théologique. En un mot, cette thèse apporte des contributions pertinentes, parce qu'elles s'intéressent à la situation des hommes, plus précisément des hommes subordonnés formant la majorité des hommes pauvres qui grandissent dans un système oppressif conditionnant les violences faites aux femmes dans les Églises en Haïti. Nous visons ce groupe d'hommes en vue de l'amener à délaisser un modèle de masculinité toxique, pour endosser des objectifs de partenariat avec les femmes dans un contexte socio-ecclésial.

S'il y a un élément précis pour lequel cette thèse est d'actualité, c'est bien la violence sexuelle des membres du clergé envers les femmes, en particulier les religieuses (voir les sections 2.2.2 et 2.2.3). Cette forme de violence a souvent été nommée dans les entrevues. On prend conscience de l'ampleur du problème lorsqu'on jette un coup d'œil dans les médias aujourd'hui. Pour clôturer l'ensemble de cette recherche, dont l'idée avait surgi à l'occasion du décès de ma mère en 1983, j'emprunte les mots de la théologienne féministe Elizabeth Schüssler Fiorenza : « La neutralité intellectuelle n'est pas possible dans un monde d'exploitation et d'oppression » (1986, p. 36). Nous espérons que cette thèse fera avancer la réflexion sur l'importance de l'engagement des hommes laïcs et clercs dans la lutte contre la violence masculine à l'égard des femmes dans les Églises en Haïti et dans le monde.

Bibliographie sélective

- AI. (2008). Ne leur tournez pas le dos : la violence sexuelle contre les filles en Haïti. Repéré à <https://www.amnesty.org/en/documents/document/?indexNumber=pol10%2F001%2F2008&language=en>. Consulté le 11 février 2018.
- Anderson, Eric. (2011). The Rise and fall of western homophobia. *Journal of Feminist Scholarship*, 1 (1), 80-94. Repéré à <https://digitalcommons.uri.edu/jfs/vol1/iss1/16>
- Anderson, Eric. (2005). Orthodox and inclusive masculinity : competing masculinities among heterosexual men in a feminized terrain. *Sociological perspectives*, 48(3), 337-355. Repéré à <https://www.researchgate.net/publication/228360043>. Consulté le 21 avril 2018.
- Anderson, Eric, McCormack, Mark. (2014). Theorizing masculinities in contemporary Britain. Dans Steven Roberts (dir.), *Debating modern masculinities : change, continuity, crisis?* (p. 125-144). New York, NY : Palgrave MacMillan.
- Anderson, Patricia. (2012). Measuring Masculinity in an Afro-Caribbean Context. *Social and Economic Studies*, 61(1), 49-93.
- Arambourou, Clément. (2015, 10 juin). Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie. [Compte-rendu du livre *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, de Connell Raewyn]. Genre, sexualité & société. Repéré à <http://gss.revues.org/3403>. Consulté le 5 janvier 2019.
- Aterianus-Owanga, Alice. (2016). Tu t'en es pris à la mauvaise go ! Transgresser les normes de genre sur les scènes rap du Gabon. *Ethnologie française*. 1(161), 45-58. doi : 10.3917/ethn.161.0045
- AU. (2016). Le plafond de verre : les femmes ont encore du mal à accéder aux plus hauts postes universitaires. Repéré à www.uregina.ca/research. Consulté le 15 mars 2017.
- Badinter, Élisabeth. (1992). *XY, de l'identité masculine*. Paris : Odile Jacob.
- Baril, Audrey. (2007). De la construction du genre à la construction du « sexe » : les thèses féministes postmodernes dans l'oeuvre de Judith Butler. *Les féminismes*, 20(2), 61-90.

- Barker, Gary. (2016). British Cartoon Archive. Repéré à <https://www.cartoons.ac.uk/cartoonist-biographies/a-b/GaryBarker.html>. Consulté le 7 février 2019.
- Barker, Gary, Greene, Margaret, Nascimento, Marcos, Segundo, Marcio, (2012). *Men who care : a multi-country qualitative study of men in non traditional caregiving roles*. Repéré à <https://bettercarenetwork.org/library/the-continuum-of-care/community-based-care-mechanisms/men-who-care-a-multi-country-qualitative-study-of-men-in-non-traditional-caregiving-roles>. Consulté le 28 janvier 2019.
- Barker, Gary, Ricardo, Christine. (2005). Young Men and the Construction of Masculinity in Sub-Saharan Africa : Implications for HIV/AIDS, Conflict, and Violence. *Social development papers*. (26), 1-81.
- Barker, Gary, Nascimento, Marcos, Ricardo, Christine., Olinger, M. Segundo, Marcio. (2011). Masculinities, social exclusion & prospects for change : reflections from Promundo. Dans *men and development : politicizing masculinities* (p. 170-184). New York, NY : Zed Books.
- Barker, Gary, Nascimento, Marcos, Ricardo, Christine. (2007). Engaging men and boys in changing gender-based inequity in health : evidence from programme intervention. Repéré à https://www.who.int/gender/documents/Engaging_men_boys.pdf. Consulté le 18 février 2019.
- Barker, Gary, Nascimento, M. (2002) Project H- Working with young men series to promote health and Gender Equity (p. 1-314). Rio de Janeiro : Instituto Promundo.
- Barreau, Jean-Marc. (2008). *Un nouveau souffle offert à la praxéologie pastorale, pour un bilan ecclésial de l'expérience Alpha à la paroisse Saint-Pierre de 1999 à 2004* (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/7772>. Consulté le 22 juillet, 2018.
- Barthélemy, Gérard & Girault, Christian. (dir.) (1993). *La République haïtienne : état des lieux et perspectives*. Paris : Karthala.

- Baum, Gregory. (1996). L'avenir de la religion : entre Durkheim et Weber. *Nouvelles Pratiques sociales*, 9 (1), 101-113. Doi : 10.7202/301351
- Beauregard, André. (1987). la pastorale a aussi ses lois : encore faut-il les connaître ! Dans Jean-Guy Nadeau (éd.), *La praxéologie pastorale, Orientations et parcours 1* (p. 33-67). Montréal, Québec : Fidès.
- Beauzile, Sagine. (2006). *La législation haïtienne à l'épreuve de la violence conjugale, cas de la ville des Cayes 2008-2010* (Mémoire de maîtrise, Université du Sud aux Cayes). Repéré à <https://www.memoireonline.com/10/10/4038/>. Consulté le 6 février 2019.
- Bell, Berveley. (2001). *Walking on fire : Haitian Women's Stories of Survival and Resistance*. London : Cornell University Press.
- Beltran, Grégory. (2017). Explications et modes de justification du renoncement aux soins dans une population ruralo-agricole. Rôles et ajustements d'un modèle de masculinité traditionnelle. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 48(1). Doi : 10.4000/rsa.1822
- Berger. (2017). Dans Alain Rey et Josette Rey Debove (dir.), *Le Petit Robert* (p. 243). Paris, France : Le Robert.
- Berthe, Jean-Pierre. (1966). Barthélemy de Las Casas, L'Évangile et la Force. Présentation, choix de textes et traduction par Marianne Mahn-Lot. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 21 (6), 1354-1355.
- Bilodeau, Dominique. (1990). L'approche féministe en maison d'hébergement : quand la pratique enrichit la théorie. *Nouvelles pratiques sociales*, 3(2), 45-55. Doi :10.7202/301088ar
- Blot, Louis Gabriel & Vaillancourt, Jean-Guy. (2005). L'Église catholique au cœur de la violence politique en Haïti. *Religio-logique*, (31), 71-88.
- Bourdieu, Pierre. (2012). Sur l'État : Cours au Collège de France (1989-1992). Paris : Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre. (1998). *La domination masculine*. Paris, France : Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Méditations Pascalienues*. Paris : Le Seuil.

- Bourdieu, Pierre. (1992). *Réponses : pour une anthropologie réflexive*. Paris : Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre. (1990). La domination masculine. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84 (1), 2-31. doi : 10.3406/arss.1990.2947
- Bourdieu, Pierre. (1983). Vous avez dit populaire. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 46 (1), 98-105. doi : 10.3406/arss.1983.2179
- Bourdieu, Pierre. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Édition de Minuit.
- Bourdieu, Pierre. (1970). *La Reproduction*. Paris : Édition de Minuit.
- Bourdieu, Pierre et Passeron, Jean-Claude. (1964). *Les héritiers. Les étudiants et la culture*. Paris : PUF.
- Brigades de Paix internationales. (1997). Tribunal international contre la violence à l'égard des femmes. Repéré à <http://www.peacebrigades.org/iarcruvelhaiti/hap-llibrhtml>. Consulté le 2 mars 2016.
- Brod, Harry. (1987). Does Manning Men's Studies Emascuate Women's Studies ? *Hypatia* 2(2), 153-156.
- Buckner, William. (2018, 10 décembre). Pourquoi les hommes sont plus violents que les femmes. *Le Point*, Repéré à https://www.lepoint.fr/debats/pourquoi-les-hommes-sont-plus-violents-que-les-femmes-10-12-2018-2278125_2.php. Consulté le 3 février 2019
- Buteau, Emmanuel. (2015). *Encountering God in Haiti: An Invitation to Postcolonial Practical Theology* (Thèse de doctorat). Accessible par ProQuest Dissertations & Theses(3689659).
- Buteau, Emmanuel. (2009, 6 mars). *Entretien avec la théologienne féministe Kesta Occident*. Repéré à www.soeursdesaintecroix.org/fr/quoi_neuf/2009/buteau_entrevue.pdf. Consulter le 20 novembre 2018.
- Butler, Judith. (1999). *Gender trouble : feminism and the subversion identity*. New York : Routledge.

- Butler, Judith. (2005b). *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion* (Traduit par Cinthia. Kraus). Paris : La découverte.
- Butler, Judith. (2006). *Défaire le genre* (Traduit par Maxime Cervulle). Paris : Amsterdam.
- Carrigan, Tim, Connell, Bob, Lee, John. (1987). Toward a new sociology of masculinity. Dans Michael Kaufman (dir.), *Beyond Patriarchy : essays by men on pleasure, power, and change* (p. 139-192). Toronto : Oxford University Press.
- Center for women peace and security. (2016). Inter-american on the prevention, punishment and eradication of violence against women. Repéré à <http://blogs.lse.ac.uk/vaw/regional/the-americas/convention-belem-do-para/>. Consulté le 20 mars 2018.
- Césaire, Aimé. (1963). Culture et colonisation. *Liberté*, 5(1), 15-35. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/30187ac>. Consulté le 20 mars 2017.
- Chancy, Adeline. (2013). La part des hommes. Dans Programme des Nations Unies pour le développement (dir.), *Conjuguer les genres pour lutter ensemble contre les violences faites aux femmes* (p. 20-29). Repéré à <http://www.mdgfund.org/fr/node/4581>. Consulté le 20 mars 2018.
- Charles, Carolle. (1995). Gender and Politics in Contemporary Haiti: The Duvalierist State, Transnationalism, and the Emergence of a New Feminism (1980-1990). *Feminist Studies*, 21(1), 135-164. doi: 10.2307/3178323
- Chevrier, Jacques. (2009). Spécification de la problématique. Dans Benoît Gauthier (dir.), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (5^e éd., p. 53-87). Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- Church Publishing Incorporated. (1983). *Le livre de la prière commune : de l'administration des sacrements et des autres rites et cérémonies de l'Eglise, avec le Psautier ou les Psaumes de David, selon l'usage de l'Eglise épiscopale*. New York : The Church Pension Fund.
- Citation célèbre. (2006). Dans *Le Parisien*. Repéré à <http://citation-celebre.leparisien.fr/citations/61754>. Consulté le 12 mars 2017.

- Concubinage et plaçage en Haïti. (2013) [Rapport de stage]. Répéré dans Etudier.com : <https://www.etudier.com/dissertations/Concubinage-Et-Placage-En-Haiti/45529732.html>. Consulté le 21 septembre 2018.
- Connell, Robert, Wiliam. (1995). *Masculinities*. Berkeley : University of California Press.
- Connell, Robert Wiliam. (2002). *Gender*. Cambridge, United Kingdom : Polity Press.
- Connell, Raewyn William. (2011). Organized powers : masculinities, managers & violence. Dans Andrea Cornwall, Jerker Edström and Alan Greig. *Men and development: politicizing masculinities* (p. 85-97). New York : Zed Books.
- Connell, Raewyn William. (1987). *Gender and Power: society, the person and sexual politics*. Stanford, California : Stanford University Press.
- Connell, Robert William et Messerschmidt, James W. (2005). Perspective hegemonic masculinity : rethinking the concept, *Gender & society*. 19(6), 829-859.
- Connell, Robert William et Messerschmidt, James W. (2015). Faut-il repenser le concept de masculinité hégémonique ? *Terrains & travaux* 2 (27), 151-192.
- Connell, Raewyn William, Hagège, Meon, Vuattoux, Arthur et Fassin, Éric. (2014). *Masculinities : enjeux sociaux de l'hégémonie*. Paris, France : Amsterdam.
- Connell, Robert William. (2004). Les armes et l'homme : comment la nouvelle recherche sur la masculinité permet de comprendre la violence et de promouvoir la paix dans le monde d'aujourd'hui. Dans Ingeborg Breines, Robert William Connell et Ingrid Eide (dir.), *Rôles masculins, masculinités et violence : perspectives d'une culture de paix* (p. 21-35). Paris : UNESCO.
- Cornwall, Andrea, Edström, Jerker and Greig, Alan. (2011). Introduction: politicizing masculinities in development. Dans *Men & development : politicizing masculinities* (p.1-18). New York : Zed Books. Chris Corrin, Anne Hugon and Catherine Marro
- Corrin, Chris, Hugon, Anne and Marro, Catherine. (1997). La violence masculine contre les femmes : résistance and recherche féministe. *Nouvelles questions féministes*, 18(3/4), 9-47.

- Corten, André. (2001). *Misère, religion et politique en Haïti : diabolisation et mal politique*. Paris : Karthala.
- Côté, Denyse. (2016). Luttres féministes en Haïti. *Condition féminine*, (32-33), 156-167. Repéré à https://www.cresfed-haiti.org/IMG/pdf/7-condition_feminine_8-problematique_du_sport-8.pdf.
- Couture, Denise. (2011, juin). Les théologies féministes et de la libération : la nomination de la Dieue chrétienne, une expérience libératrice! Conférence présentée au groupe Genre en christianisme, Paris. Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/5212>
- Couture, Denise. (2010). Théologies chrétiennes et mouvance altermondialiste. : quelques points d'intersections théologiques. *Théologiques*, 18 (1), 37-63.
- Couture, Denise. (2007). La question du genre. Un féminisme théologique en contexte québécois. Dans Monique Dumais (dir.), *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres* (p. 59-77). Montréal, Québec : Fides.
- Centres de Prévention et de Contrôle des Maladies et Institut Interuniversitaire de Recherche et de Développement. (2014). Enquête sur la violence contre les enfants en Haïti : résultats d'une enquête nationale réalisée en 2012. Repéré à https://www.cdc.gov/violenceprevention/pdf/violence-haiti-fr_for-viewing.pdf. Consulté le 18 mars 2018.
- Croquet, Pauline. (2018, octobre). #MeToo, du phénomène viral au mouvement social féminin du XXI^e siècle. [Billet de blogue] Repéré à https://www.lemonde.fr/pixels/article/2018/10/14/metoo-du-phenomene-viral-au-mouvement-social-feminin-du-xxie-siecle_5369189_4408996.html. Consulté le 11 février 2019.
- Dagenais, Huguette & Devreux, Anne-Marie. (1998). Les hommes, les rapports sociaux de sexe et le féminisme : des avancées sous le signe de l'ambiguïté. *Nouvelles questions féministes*, 11 (2), 1-22.
- Danroc, Gilles. (2012). Conférence du frère Gilles Danroc à la Collégiale. Repéré à <http://www.midilibre.fr/>. Consulté le 18 janvier 2018.

- Danroc, Gilles. (1997). De la théologie féministe à la théologie du partenariat : histoire et bilan. *Cahier du CHR(Conférence Haïtienne des Religieux)*, 8, 83-100.
- Danroc, Gilles et Roussière, Danielle. (1995). *La répression au quotidien en Haïti (1991-1994)*. Paris : Karthala.
- Danroc, Gilles et Smarth, Williams. (1993). Religions et sociétés. Dans Barthélemy, Gérard et Girault, Christian (dir.), *La République haïtienne : état des lieux et perspectives* (p. 43-74). Paris, France : Karthala.
- Danroc, Gilles. (1991). Église d'Haïti : histoire d'une naissance. *Nouvelle Revue théologique*, 115(1), 69-84.
- Daviau, Pierrette. (2002). Libérer la théologie. Dans Pierrette Daviau (dir.), *Pour libérer la théologie : variations autour de la pensée féministe d'Ivone Gebara* (p. 1-12). Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Debbash, Charles, Pontier, Jean-Marie. (1995). *Introduction à la politique* (4^e éd.). Paris : Dalloz.
- Déchouquer. (s.d.). Dans *Dictionnaire Cordial*. Repéré à <https://www.cordial.fr/dictionnaire/definition/d%C3%A9chouquer.php>. Consulté le 14 avril 2018.
- Delphy, Christine. (2002). Violence économique and violence masculine. *Nouvelles Questions féministes*, 21(2), 4-7.
- Demetriou, Demetrakis Z. (2015). La masculinité hégémonique : lecture critique d'un concept de Raewyn Connell. *Genre, sexualité et société* 13, 1-23
- Desmarais, Danielle. (2012). L'approche autobiographique et les pratiques des histoires de vie. Dans Danielle Desmarais, Isabelle Fortier et Jacques Rhéaume (dir.), *Transformations de la modernité et pratiques (auto)biographiques* (p. 1-19). Montréal, Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Desmarais, Danielle. (2009). Approche biographique. Dans Benoit Gauthier (dir.), *Recherche sociale de la problématique à la collecte des données* (5^e éd., p. 361-390). Montréal, Québec : Presses de l'Université du Québec.

- Donaldson, Mike. (1993). What is hegemonic masculinity ? *Theory & society*, 22(5), 643-657.
- Doyle, James et Femiano, Sam. (1999). The Early History of the American Men's Studies Association and the Evolution of Men's Studies. Repéré à https://mensstudies.org/?page_id=5. Consulté le 12 janvier 2019.
- Dubar, Claude. (2000). *La socialisation : construction des identités sociales et professionnelles*. Paris : A. Colin.
- Dubreucq, Éric. (2017). Socialisation. *Le Télémaque* 2 (52), 15-26. doi : 10.3917/tele.052.0015
- Dufault, Genest Sasha et Tremblay, Gilles. (2010). Cinq paradigmes compréhensifs des hommes et des masculinités : proposition d'une classification originale. Dans Jean-Martin Deslauriers, Gilles Tremblay, Sacha Genest Dufault, Daniel Blanchette, Jean-Yves Desgagnés (dir.), *Regards sur les hommes et les masculinités : comprendre et intervenir* (p. 61-86). Québec : Presses de l'Université Laval
- Dumais, Monique. (2007). Pour une éthique du souffle et du nomadisme. Dans *franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres* (p. 291-298). Montréal, Québec : Fides.
- Durkheim, Émile. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris : Librairie Félix Alcan.
- Durkheim, Émile. (Mars 1913). Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 21(2), 1-3
- Eichler, Margrit et Couture, Danielle. (1998). À propos du rôle joué par les hommes dans le domaine des études sur les femmes : une ambivalence profonde. *Nouvelles questions féministes*, 11(2), 43-69.
- Dalusma, Benjamin. (2016). *En défense de l'approche éducative congréganiste en Haïti*. (2016). Repéré à <http://ayibopost.com/en-defense-de-lapproche-educative-congreganiste-en-haiti/>. Consulté le 26 octobre 2018.
- Fouchard, Jean. (1972). *Langue et littérature des aborigènes d'Ayiti*. Paris : Édition de l'école.
- Fraisse, Gèneviève. (s.d.). Le féminisme : histoire du féminisme. Dans *Encyclopædia*

- Universalis*. Repéré à <https://www.universalis.fr/encyclopedie/feminisme-histoire-du-feminisme/>. Consulté le 23 novembre 2018.
- Franklin, Clyde W. (1988). *Men and Society*. Chicago : Nelson-Hall.
- Gabriel, Dorino Ambroise. (2009). *La conversion dans la théologie de la libération de l'Amérique latine et d'Haïti* (mémoire de maîtrise, Université Laval, Québec). Repéré à www.theses.ulaval.ca/2009/26102/26102 . Consulté le 12 septembre 2018.
- Garber, Fanny. (2006). *Les cinq fonctions d'élaboration des pratiques pastorales*. Montréal : Université de Montréal.
- Gaxie, Daniel. (s.d.). Démocratie. Dans *Encyclopædia Universalis*. Repéré à <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/democratie/>. Consulté le 23 novembre 2018.
- Gebara, Ivone. Daviau, Pierrette. (2002). *Pour libérer la théologie : variations autour de la pensée féministe d'Ivone Gebara*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Gebara, Ivone. (1999). *Le mal au féminin : Réflexions théologiques à partir du féminisme*. Paris, France : L'Harmattan.
- Georges-Pierre, Anthony. (2012). *Les classes sociales en Haïti*. Miami : Libreri Mapou.
- Gilbert, Myrtha. (2001). *Luttes des femmes et luttes sociales en Haïti: problématique et perspectives*. Port-au-Prince : Ed. Areytos.
- Gillioz, Lucienne. (2009). Patrizia, Romito : *Un silence de mortes. La violence masculine occultée. Nouvelles questions féministes*, 28(1), 120-123.
- Godefroy, Midi. (1976). *Jalons pour une théologie haïtienne libératrice en dialogue et Juan Luis Segundo* (Thèse de doctorat inédite). Université de Montréal.
- Grand'Maison, Jacques. (1987). Ouverture. Dans Guy Lapointe (dir.), *La praxéologie pastorale : orientations et parcours*. (p. 7-9). Montréal : Éditions Fides.
- Guay, Etienne.(2008). *La socialisation masculine et la problématique de la violence une question d'identité* (Mémoire de maîtrise inédit). Université de Shrebrooke.
- Guay, Jean-Herman. (2016). *Perspective monde : outil pédagogique des grandes tendances*

- mondiales depuis 1945. Repéré à <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BilanEssai> ? Consulté le 13 février 2018.
- Haase-Dubose, Danielle et Lal, Maneesha (2006). De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes. *Nouvelles questions féministes*, 25(3), 32-54.
- Haïti-référence. (2018a). Église catholique en Haïti. Repéré à <https://www.haiti-reference.com/pages/plan/religions/eglise-catholique/>. Consulté le 18 mars 2018.
- Haïti-référence. (2018b). Le protestantisme en Haïti. Repéré à <https://www.haiti-reference.com/pages/plan/religions/protestantisme-en-haiti/>. Consulté le 18 mars 2018.
- Harris, Colette. (2012). Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria : A Struggle for Continuity at a Time of Change. *Religion and gender*, 2(2). 207-230.
- Hector, Cary. (1993). Anti-duvaliériste et demande de démocratie. Dans Gérard Barthélemy et Christian A. Girault (dir.), *La République haïtienne : état des lieux et perspectives* (p. 192-212). Paris : Karthala.
- Hoare, George et Sperber, Nathan. (2013). *Introduction à Antonio Gramsci*. Paris : La découverte.
- Holter, Øystein Gullvåg. (2004). Les masculinités en situation : questions liées à la paix et ordres patriarcaux. Dans Ingeborg Breines, Robert William Connell et Ingrid Eide (dir.), *Rôles masculins, masculinités et violence : perspectives d'une culture de paix* (p. 63-88). Paris : UNESCO.
- Hurbon, Laënnec. (2004). Esclavage, femmes et religions. Dans *Les femmes entre violences et stratégies de liberté* (p. 203-21). Saint-Denis : Éditions Bouchène.
- Hurbon, Laënnec. (2013). Les dynamiques relationnelles homme/femme dans les religions en Haïti Dans Programme des Nations Unies pour le développement (dir.), *Conjuguer les genres pour lutter ensemble contre les violences faites aux femmes* (p. 59-67) Repéré à <http://www.mdgfund.org/fr/node/4581>. Consulté le 20 mars 2018.
- IRIN. (2010). Les femmes exigent un rôle dans la reconstruction. Repéré à <http://www.irinnews.org/fr>. Consulté le 20 mars 2018.

- Isasi-Diaz, Ada Maria. (1989). *Mujeristas : A name of our own*. Dans Marc H. Ellis et Otto Maduro (Dir.), *The Future of liberation Theology : Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez* (p. 410-419). New York, NY : Maryknoll.
- Jean, Fils-Aimé. (2007). *Vodou, je me souviens*, Montréal : Dabar.
- Jalabert, Laurent. (2003). Les violences politiques dans les États de la Caraïbe Insulaire (1945 à nos jours). *Amnis* (3). doi : 10.4000/amnis.484
- Jn-Baptiste, Marie Germide Oscar et Jean Baptiste, Bonny. (2005). Femmes et pouvoirs : enjeux pour un véritable développement en Haïti. Repéré à <http://www.genreenaction.net/Femmes-et-pouvoirs-enjeux-pour-un-veritable.html>. Consulté le 20 mars 2018.
- Kani Konaté, Mamadou et Sidib, Abdoulaye. (s.d.). Extrait de guides pour la recherche qualitative. Repéré à <http://www.ernwaca.org/panaf/RQ/fr/definition.php>. Consulté le 1er décembre 2018.
- Kaufman, Michael. (1999). Les sept «P» de la violence masculine. Repéré à www.michaelkaufman.com/wp-content/uploads/2009/01/kaufman-les-sept-c2ab-p-c2bb-de-la-violence-masculine-french.pdf. Consulté le 22 mai 2017.
- Krais, Beate. (1999). Autour du livre de Pierre Bourdieu : La domination masculine. *Travail, genre et sociétés*, 1(1), 214-221. doi : 10.3917/tgs.001.0214
- Klein, Uta. (2004). Les meilleurs de nos garçons » ou la formation de la masculinité dans la société israélienne. Dans Ingeborg Breines, Robert William Connell et Ingrid Eide (dir.), *Rôles masculins, masculinités et violence : perspectives d'une culture de paix* (p. 173-190). Paris : UNESCO.
- Kushwaha, Sanjay et Kushwaha, Madhu. (2012). Change is possible : Deconstructing masculinities. Dans Gilles Tremblay and François-Olivier Bernard (dir.), *Future Perspectives for Intervention, Policy and Research on Men and Masculinities : An International Forum* (p. 79-86). Harriman, Tennessee : Men's Studies Press.
- Lahens, Yanick. (1992). Haitian Literature and Culture, *Callaloo*, 15(2), 441-444. doi: 10.2307/2931251

- Lamothe-Francois, Marie B. (2008). *Haitian women and domestic violence: An assessment of the influence of the mother-daughter relationship* (Thèse de doctorat) Accessible par ProQuest Dissertations & Theses (304332392)
- Lamoureux, Diane. (2016). *Les possibles du féminisme : agir sans « nous »*. Québec : Éditions du remue-ménage.
- Landry, Jean-Michel. (2006). La violence symbolique chez Bourdieu. *Aspect sociologique* 13(1), 85-92.
- Lapierre, Jean William. (1973). *L'analyse des systèmes politiques*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Légal, Jean-Baptiste et Delouée, Sylvain. (2015). *Stéréotypes, préjugés et discrimination* (2 éd., p. 1-30) Paris : Dunod.
- Lindsay, Jocelyn, Rondeau, Gilles, Desgagnés, Jean-Yves. (2010). Bilan et perspectives du mouvement social des hommes au Québec entre 1975 et 2010. Dans Jean-Martin Deslauriers, Gilles Tremblay, Sacha Genest Dufault, Daniel Blanchette, Jean-Yves Desgagnés (dir.), *Regards sur les hommes et les masculinités : comprendre et intervenir* (p.14-36). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Longtin, David. (Décembre 2010). La violence faite aux femmes en Haïti : entre le réseau (inter)national d'assistance et la représentation des organisations féministes haïtiennes (1991-2008) (Mémoire de maîtrise, Université du Québec, Montréal). Repéré à www.archipel.uqam.ca/3916/1/M11954.pdf Consulté le 23 septembre 2018.
- Louis, Eunide. (2013). Violence faite aux femmes en Haïti : État des lieux et perspectives. *Haïti perspective*, 2(3), 44-50.
- Lwambo, Desiree. (2013). Before the war, I was a man : men and masculinities in the Eastern Democratic Republic of Congo. *Gender and development*, 21(1), 47-66.
- Magloire, Danielle. (2008). La recherche féministe pour l'action sociale. *Nouvelles Féministe*, 22 (1), 31-47. doi :10.3917/nqf.221.0031
- Manigat, Leslie François. (2015). Henry Christophe, Alexandre Pétion : en deux médaillons

distincts : la politique d'éducation nationale du premier, la politique agraire du second.
Repéré à
https://archive.org/stream/henrychristophea03mani/henrychristophea03mani_djvu.txt.
Consulté le 18 mars 2018.

Marotte, Cecile et Hervé, Rakoto. (1997). Haïti, 1991-1994 : The International Civilian Mission's Medical Unit. *Health and human right*, 2 (2), 117-126.

Martino, Wayne. (1995). Boys and literacy : Exploring the construction of hegemonic masculinities and the formation of literate capacities for boys in the English classroom. *English in Australia*, (112), 11-24.

Mathieu, Suze Marie. (1991). *The transformation of the Catholic Church in Haiti* (Thèse de doctorat, Indiana University). Accessible par ProQuest Dissertations & Theses. (303949462)

Maximé, Smith. (2013). Repenser les rôles : vers de nouveaux modèles masculins. Dans Programme des Nations Unies pour le développement (dir.), *Conjuguer les genres pour lutter ensemble contre les violences faites aux femmes* (p. 73-79). Repéré à <http://www.mdgfund.org/fr/node/4581>. Consulté le 20 mars 2018.

MBAUniverse.com. (s. d.) Me Too Campaign: Tool to Trap or Breaking Silence to Win the War. Repéré à <http://www.mbauniverse.com/group-discussion/topic/abstract-topics/me-too-campaign>. Consulté le 24 décembre 2019.

McKirdy, Euan. (2018). Toxic : Oxford Dictionaries sums up the mood of 2018 with word of the year. Repéré à <https://edition.cnn.com/2018/11/14/uk/oxford-dictionary-word-of-the-year-toxic-gbr-intl/index.html>. Consulté le 24 janvier 2019.

McSween, Pierre-Yves (2004). Socialisation : déterminisme et interaction. Repéré à www.ac-grenoble.fr/webcurie/pedagogie/webses/premiere/culture/socialisation.htm. Consulté le 20 janvier 2017.

Mélançon, Louise. (1996). La théologie féministe comme théologie critique : Pratiques d'interprétation de la Bible selon Elisabeth Schüssler Fiorenza. *Laval théologique et philosophique*, 52 (1), 55-65.

- Merton, Robert King. (1957). *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris : Plon.
- Meudec, Marie. (2007). Corps, violence et politique en Haïti. *Aspect politique*, 14(1), 33-58.
- Michel, Ernst Jean Robert. (2010). Afro-descendance au Brésil et en Haïti : Étude comparative des théologies noires de 1986 à 2004 (Thèse de doctorat, Université de Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/4644>. Consulté le 24 mars 2015.
- Morrell, Robert. (2004). Les hommes sud-africains dans l'ère post-apartheid : réactions, dangers et possibilités. Dans Ingeborg Breines, Robert Connell et Ingrid Eide (dir.), *Rôles masculins, masculinités et violence : perspectives d'une culture de paix* (p. 113-122). Paris, France : UNESCO.
- Nadeau, Jean-Guy. (1987). *La praxéologie pastorale, Orientations et parcours*. Montréal, Québec : Fides.
- Nadeau, Jean-Guy, Golding, Carolle, Rochon, Claude. (2012). *Autrement que victimes : Dieu, enfer et résistance chez les victimes d'abus sexuel*. Montréal, Québec : Novalis.
- Narcisse, Claude Jasmine. (2002). Rapport mondial sur la violence. Repéré à http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/fr/. Consulté le 13 mars 2017.
- Nérestant, Micial. (1994). *Religion et politique en Haïti*. Paris : Karthala.
- Norbert, Froger. (2005). L'entretien de problématisation : un outil pour l'analyse de pratiques. *Recherche & Formation*, 48(1), 61-73. doi : 10.3406/refor.2005.2063
- Occident, Kesta. (1997a). Les femmes dans la théologie de la libération. *Cahier du CHR(Conférence Haïtienne des Religieux)*, 7, 81-88.
- Occident, Kesta. (1997b). Première présidente de la CHR. . *Cahier du CHR(Conférence Haïtienne des Religieux)*, 8, 28-32.
- Oger, Claire. (2006). Judith Butler, Le pouvoir des mots : Politique du performatif. [Compte-rendu du livre *Le pouvoir des mots : Politique du performatif*, de Judith Butler]. Les

- langages du politique. Repéré à <http://mots.revues.org/736>. Consulté le 19 décembre 2018.
- Organe officiel de l'Église épiscopale d'Haïti. (2007). Mgr Jacques Théodore Holly. *Ecclésia*, 11(7), 1-36.
- Organisations syndicales représentatives au niveau de la branche professionnelle des industries électriques et gazières, Groupements d'employeurs des industries électriques et gazières. (s.d.). Hommes/femmes : Idées reçues et stéréotypes. Repéré à <http://www.e-media.ch/documents/showFile.asp?ID=6703>. Consulté le 12 novembre 2017.
- OI. (2010). *Rapport d'avancement sur Haïti 2010*. Repéré à <https://www.oxfam.org/fr/rapports/rapport-d'avancement-sur-haiti-2010>. Consulté le 20 mars 2018.
- Pagé, Jean-Guy. (1979). *Qui est l'Église : peuple de Dieu*. Montréal : Bellarmin
- Pagels, Elaine H. (1974). Paul and Women : A Response to recent Discussion. *Journal of the American Academy of Religion*, 42(3), 538-549.
- Pannatier, Gaël, Rosende, Magdalena. (2009). Entretien avec Isabelle Graesslé, une théologienne féministe du passage. *Nouvelles questions féministes*, 28 (3), 110-125.
- Penrard, Jean-Claude. (2018). Balandier Georges (1920-2016). Dans *Encyclopædia Universalis*. Repéré à <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/georges-balandier>. Consulté le 3 octobre 2018.
- Petchevsky, Rosalind Pollack. (1984). L'antiféminisme et la montée de la Nouvelle Droite aux Etats-Unis. *Nouvelles Questions Féministes*, 6(4), 55-104.
- Pétion Alexandre Sabès dit (1770-1818). (2018). Dans *Encyclopædia Universalis*. Repéré à <http://www.universalis.fr/encyclopedie/alexandre-sabes-petion>. Consulté le 19 mars 2018.
- Pierre, Andrena, Minn, Pierre, Sterlin, Carlo, Annoual, Pascale C., James, Annie, Raphaël, Frantz,... Kirmayer, Laurence J. (2010). Culture et Santé mentale en Haïti : une revue

de littérature. *Santé mentale au Québec*, 35(1), 13-47. doi : <https://doi.org/10.7202/044797ar>

Pineda, Daniel Rios. (2004). À la recherche de notre identité. Dans Ingeborg Breines, Robert William Connell et Ingrid Eide (dir.), *Rôles masculins, masculinités et violence : perspectives d'une culture de paix* (p. 245-252). Paris : UNESCO.

Platt, Elisabeth E. (1977). The ministry of Mary of Bethany. *Theology today*, 34 (1), 29-39.

Pleck, JosÉph H. et Sawyer, Jack. (1974). *Men and Masculinity*. Englewood Cliffs, New Jersey : Pentice-Hall.

PNUD. (2004). La vulnérabilité en Haïti : Chemin inévitable vers la pauvreté : rapport national sur le développement humain-Haïti. Repéré à hdr.undp.org/sites/default/files/haiti. Consulté le 25 juillet 2017.

PNUD. (2014). Rapport OMD 2013 : Haïti, un nouveau regard. Repéré à <http://www.ht.undp.org/content/haiti/fr/home/library/mdg/rapport-omd-2013---haiti-un-nouveau-regard.html>. Consulté le 19 mars 2018.

Porter, Antonia. (2013). What is Constructed can be Transformed : Masculinities in Post-Conflict Societies in Africa. *International Peacekeeping*, 20 (4), 486-506. doi : 10.1080/13533312.2013.846137

Programme de gestion urbaine (2000). La violence envers les femmes en milieu urbain Analyse du problème selon une perspective de genre (Série PGU Document de travail 17 série PGU). Nairobi, Kenya : Centre des Nations Unies pour les Etablissements Humains.

Ramirez Rodriguez, Juan Carlos et Cervantes Rios, Jose Carlos. (2013). Estudios sobre la masculinidad y politicas publicas en Mexico: apuntes para una discusion. Dans *Los hombres en Mexico : Veredades recorridas y por andar. Una mirada a los estudios de género de los hombres, las masculinidades* (p. 201-222). Mexico : Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas.

Ramirez Rodriguez, Juan Carlos. (2012). Young Mexican Men Divided: A Possibility for Transforming Masculinity. Dans Gilles Tremblay and François-Olivier Bernard (dir.), *Future Perspectives for Intervention, Policy and Research on Men and Masculinities* :

- An International Forum* (p. 65-78). Harriman, Tennessee : Men's Studies Press.
- Rey, Terry. (1994). Junta, Rape, and Religion in Haiti, 1993-1994. *Feminist studies in religion*, 15(2), 74-75. Repéré à www.fsrinc.org/article/773/. Consulté le 23 mars 2018.
- Rezo Nòdwès. (2017). 50ème législature : 4 femmes parmi plus d'une centaine de parlementaires ! Repéré à <https://rezonodwes.com/50eme-legislature-4-femmes-parmi-plus-dune-centaine-de-parlementaires/>. Consulté ; le 29 octobre 2018.
- Rhéaume, Jacques. (2012). Le récit de vie collectif : enjeux théoriques, méthodologiques et éthiques. Dans Danielle Desmarais, Isabelle Fortier et Jacques Rhéaume (dir.), *Transformations de la modernité et pratiques (auto)biographiques* (p. 73-80). Montréal, Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Rivière, Claude. (1995). *Introduction à l'anthropologie*. Paris : Hachette.
- Rivière, Claude. (1990). Culture. Dans Auroux, Sylvain (dir.), *Les notions philosophiques : Encyclopédie philosophique universelle* (t.1, p. 529-531). Paris : P.U.F.
- Roberson, Édouard. (2013). *Violences et ordre social en Haïti : essai sur le vivre- ensemble dans une société postcoloniale*. Montréal, Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Rocher, Guy. (1992). Culture, civilisation et idéologie. Dans *Introduction à la sociologie générale : l'action sociale* (3^e éd., p. 101-127). Montréal : Hurtubise.
- Romano, Ruggiero. (1972). *Les conquistadores, les mécanismes de la conquête coloniale*. Paris : Flammarion.
- Ross, Susan A. (2001). Féminisme et théologie. *Raisons politiques*, 4(4), 133-146. doi: 10.3917/rai.004.0133
- Rouyer, Véronique, Croity-Belz, Sandrine et Prêteur, Yves. (2010). Introduction. Socialisation de genre : le point de vue du sujet. Dans Véronique Rouyer, Sandrine Croity-Belz et Yves prêteur(dir.), *Genre et socialisation de l'enfance à l'âge adulte : expliquer les différences, penser et l'égalité* (p.7-13). Toulouse : ERES.
- Roy, Marie-Andrée. (1996). *Les ouvrières dans l'Église : sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*. Montréal : Médiaspaul.

- Ruether, Rosemary Radford. (1993). *Sexism and God-Talk : Toward a Feminist Theology* (2^e éd.). Boston, MA : Beacon Press.
- Savoie-Zajc, Lorraine. (2003). L'entrevue semi-dirigée. Dans Benoit Gauthier (dir.), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (4^e éd., p. 293-316). Montréal, Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. (2016). *Congress of Wo/men : Religion/Gender and Kyriarchal Power*. Cambridge, Massachusetts : Feminist Studies in Religion Books.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. (1997). Jesus and the politics of interpretation. *Harvard theological review*, 90 (4), 343 - 358.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. (1994). *Jesus : Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*. New York : Continuum Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. (1986). *En mémoire d'elle : Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (traduit par Marcelline Brun). Paris : Cerf.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. (1984). Une théologie de libération féministe critique. *Concilium*, (191), 1-66.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. (1975). Feminist theology as a critical theology of liberation. *Theological studies*, 36(4), 605-629.
- Smarth, William. (1993). Une page d'histoire de l'Église des pauvres : le Père Jean-Bertrand Aristide, président d'Haïti. Dans Gérard Barthélemy & Christian Girault (dir.), *La République haïtienne : état des lieux et perspectives* (p. 55-72). Paris : Karthala.
- Smyth, A. (2002). Résistance féministe à la violence masculine contre les femmes : quelles perspectives ? *Nouvelles questions féministes*, 21(2), 76-93.
- Stanton, Elizabeth Cady. (1994). Reformer to revolutionary : A Theological Trajectory. *Journal of the American Academy of Religion*, 62(3) 673-697.
- Testostérone. (1999). Dans Ludmila Manuila, Alexandre Manuila, Pierre Lewalle et Monique Nicoulin. *Dictionnaire médical* (8^e éd., p. 493). Paris : Masson.

- Thélusma, Emmanuel. (2016). 1816-2016 : deux cents ans du protestantisme en Haïti. Repéré à <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/158909/1816-2016>. Consulté le 18 mars 2018.
- The LSE centre for women, peace and security. (2016). 2016 report. Repéré à <http://www.lse.ac.uk/women-peace-security/assets/documents/2017/LSEWPS-2016Report.pdf>. Consulté le 25 février 2019.
- Toussaint, Guerline. (2011). *La participation politique des femmes haïtiennes* (Mémoire de maîtrise inédit). Université du Québec de Montréal.
- Traduction oecuménique de la Bible (TOB). (2010). Éd. Intégrale. Paris, France : Cerf.
- Tremblay, Gilbert Ugo. (2018). Plaidoyer pour des archétypes de genre nuancés : Entretien avec Samuel Veissière. *L'Inconvénient*, (74), 15-21.
- Tremblay, Gilles et Bernard, François-Olivier. (2012). Status and Future Prospects of the Men in Social's Movement in the Province of Quebec from 1975 to 2010. Dans Gilles Tremblay and François-Olivier Bernard (dir.), *Future Perspectives for Intervention, Policy and Research on Men and Masculinities : An International Forum* (p. 10-13). Harriman, Tennessee : Men's Studies Press.
- Tremblay, Gilles et Bernard, François-Olivier (2012). Going beyond frontiers, intercultural-action to better advance studies on men and masculinities. Dans Gilles Tremblay and François-Olivier Bernard (dir.), *Future perspectives for intervention, policy and research on men and masculinities : an international forum* (p.160-173). Harriman, Tennessee : Men's Studies Press.
- Trouillot, Évelyne. (2013). Le rôle de la mère dans la transmission des valeurs. Dans Programme des Nations Unies pour le développement (dir.), *Conjuguer les genres pour lutter ensemble contre les violences faites aux femmes* (p. 51-59). Repéré à <http://www.mdgfund.org/fr/node/4581>. Consulté le 18 mars 2018.
- Trouillot-Lévy, Jocelyne. (2013). École, violence et identité en Haïti. Dans Programme des Nations Unies pour le développement (dir.), *Conjuguer les genres pour lutter ensemble contre les violences faites aux femmes* (p. 30-41). Repéré à

<http://www.mdgfund.org/fr/node/4581>. Consulté le 18 mars 2018.

Tylor, Edward, Burnett. (1871). *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, religion, Art, and Custom*. Boston : Cambridge University Press.

Union communiste internationaliste. (Mars 2007). Haïti – Décomposition de l'État et violence des gangs armés. Repéré à <https://www.union-communiste.org/fr/2007-03/haiti-decomposition-de-letat-et-violence-des-gangs-armes-2180>. Consulté le 27 octobre 2017.

USAID. (Septembre 2008). Lutte contre la violence basée sur le genre dans les programmes de santé de l'USAID. Repéré à <http://www.endvawnow.org/uploads/browser/files/Addressing>. Consulté le 18 mars 2018.

Veissière, Samuel. (2018). Toxic Masculinity in the age of #MeToo: ritual, morality and gender archetypes across cultures. *Society and Business Review*, 13 (3), 274-286. doi : 10.1108/SBR-07-2018-0070

Vidal, Gilles. (2005). Pour une approche systémique dans l'évaluation des situations de violence conjugale. *Intervention*, (122), 70-79.

Vuattoux, Arthur. (2013). Penser les masculinités. *Les Cahiers Dynamiques*, 1(58), 84-88. doi 10.3917/lcd.058.0084

Welzer-Lang, Daniel. (1992). Analyse anthropologique de La violence masculine domestique and intervention sociale. *Revue européenne des sciences sociales*, 30 (94), 131-133.

Wetherell, Margaret and Nigel, Edley. (1999). Negotiating hegemonic masculinity : imaginary positions and psycho-discursive practices. *Feminism and Psychology*, 9 (3), 335-356.

Whitehead, Stephen M. (1998). Hegemonic masculinity revisited. *Gender, work, and organization*, 6 (1), 58-62.

Whitehead, Stephen M. (2008). *Men and masculinities: Key themes and new directions*. Cambridge, United Kingdom : Polity.

- Wiley, Shelley. (2003). A Grassroots Religious Response to Domestic Violence in Haiti. *Journal of Religion & Abuse*, 5(1), 23-33. doi: 10.1300/J154v05n01_03
- Zavala, Sivio. (1977). Amérique latine : philosophie de la conquête. *Revue française d'histoire d'outremer*, 65(239), 127-128. Repéré à http://www.persee.fr/doc/oultre_0300-9513_1978_num_65_239_4737_t1_0294_0000_1. Consulté le 18 mars 2018.
- Zimra, Clarisse. (1993). Haitian Literature After Duvalier: An Interview With Yanick Lahens. *Callaloo*, 16(1), 77-93. doi: 10.2307/2931818

Annexe A

Le questionnaire de l'entrevue de la recherche

Nous notons que nous avons épuisé parmi ces questions sans les poser toutes nécessairement nous ajustant au dialogue avec la personne selon la méthode de l'entrevue semi-dirigée.

Mise en contexte

- À quel âge avez-vous quitté Haïti ?
- Depuis quand avez-vous quitté Haïti ?
- Pourquoi êtes-vous partie ?
- Depuis quand vous êtes à Montréal ?
- Êtes-vous retourné en Haïti ? Combien de fois ? Avez-vous de la famille là-bas ?
- Dans quel département d'Haïti habitez-vous ?
- Quel est votre niveau d'éducation ?
- Que faisaient vos parents, quelle éducation avaient-ils, quels métiers ou professions ?
- Pourquoi avez-vous décidé de participer à mon enquête ?

Situation religieuse

- À quelle Église apparteniez-vous en Haïti ?
- Comment résumeriez-vous votre expérience religieuse en Haïti, en 3 mots ?
- Fréquentez-vous une communauté chrétienne à Montréal ?
- Si oui: (1) de quelle dénomination ; (2) pourquoi fréquentez-vous cette communauté?
- Si non : pourquoi ne fréquentez-vous pas de communauté chrétienne ?

Dimension ecclésiale des rapports hommes-femmes

- Pourriez-vous me décrire comment s'organisent les relations entre les hommes et les femmes dans l'Église à laquelle vous apparteniez ?

- Est-ce que l'Église est un lieu de domination des femmes, ou plutôt un lieu où elles sont valorisées, protégées ?

Dimension ecclésiale de la domination et de la violence envers les femmes

- D'après vous, y a-t-il un problème de domination masculine contre les femmes dans l'Église à laquelle vous apparteniez ?

- Que pensez-vous de la violence sociale en Haïti et de la violence à l'intérieur des Églises haïtiennes ?

- La violence à l'intérieur des Églises, est-ce un problème sérieux ?

- Pourriez-vous me parler de situations à l'Église, à la paroisse ou à la congrégation, dont vous avez entendu parler ou dont vous avez été témoin, dans lesquelles des hommes ont exercé des formes de violence envers les femmes ?

- Est-ce qu'il était question de la violence contre les femmes dans votre communauté chrétienne en Haïti ?

- Les rôles des fidèles dans cette violence : les hommes laïcs, les femmes, vous-même.

Les pratiques contre la violence envers les femmes dans les Églises parmi les fidèles

- Avez-vous eu connaissance de femmes dans les Églises en Haïti, qui essayaient d'intervenir pour les droits des femmes ?

- Avez-vous eu connaissance d'hommes qui essayaient d'intervenir pour le respect des femmes ?

- Avez-vous eu connaissance de femmes qui essayaient d'intervenir contre la violence envers les femmes ?

- Avez-vous eu connaissance d'hommes qui essayaient d'intervenir contre la violence envers les femmes ?

- À travers tout ça, qu'est-ce qui a donné des résultats ? Qui a eu des suites ? Pourquoi ça a fonctionné/ça n'a pas fonctionné ?

Les rapports hommes-femmes et les membres du clergé

- Quel a été votre rapport avec la/les figures d'autorité ecclésiale locales ?

- Est-ce que votre prêtre ou votre pasteur parlait des relations hommes-femmes ? Qu'est-ce qu'il en disait ?

- Connaissez-vous des situations où les chefs de votre Église ont fermé les yeux sur un cas de violence envers une femme ?

- Avez-vous eu connaissance d'interventions d'un prêtre ou d'un pasteur pour le respect des femmes ? Que disaient les prêtres/les pasteurs à l'Église ?

- Avez-vous eu connaissance d'interventions d'un prêtre ou d'un pasteur contre les actes de violence ? Qu'est-ce qu'ils faisaient ?

- Avec quels résultats ? Est-ce que ça a eu des suites ? Pourquoi ça a fonctionné/ça n'a pas fonctionné ?

Conclusion et prospective

- En général, que pensez-vous du rôle des Églises dans la situation des femmes en Haïti ?

- Est-ce que vous voyez des signes de changement en ce moment ?

- Qu'est-ce qu'on pourrait faire, pour le respect des femmes dans les Églises ? Et à propos de la violence masculine dans les Églises ?

- Est-ce que le fait d'être loin d'Haïti a changé quelque chose dans votre compréhension de votre expérience ecclésiale en Haïti ?

- Qu'est-ce ça vous fait d'en parler aujourd'hui ?

- Si vous aviez quelque chose à dire aux femmes de votre Église en Haïti, que leur diriez-vous au sujet des rapports hommes-femmes dans les Églises ?

- Si vous aviez quelque chose à dire aux hommes laïcs de votre Église en Haïti, que leur diriez-vous au sujet des rapports hommes-femmes dans les Églises ?

- Avez-vous des enfants (garçons ou filles) ? Qu'est-ce que vous leur diriez au sujet des rapports hommes-femmes dans les Églises ?

- Si vous aviez quelque chose à dire aux membres du clergé de votre Église en Haïti, que leur diriez-vous au sujet des rapports hommes-femmes dans les Églises ?

- Y a-t-il autre chose qu'on n'a pas mentionné au cours de l'entrevue et dont vous aimeriez parler ?

Merci d'avoir accepté de participer à mon enquête.

Annexe B

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Titre de la recherche : La violence masculine envers les femmes dans les églises haïtiennes : perspectives d'analyses des mémoires des personnes immigrantes haïtiennes vivant à Montréal.

Étudiant : Jean Baptiste Kénol Rock, candidat au doctorat en théologie pratique.

Directeur de recherche : Jean-François Roussel, professeur agrégé, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal.

Co-directrice : Denise Couture, professeure titulaire, Institut des Études Religieuses (IER), Faculté des Arts et des sciences, Université de Montréal

A) RENSEIGNEMENTS AUX PARTICIPANT·ES

1. Objectifs de la recherche

L'objectif de notre recherche est d'analyser les aspects de la violence masculine en Haïti à partir des récits de vie des personnes immigrantes haïtiennes vivant à Montréal tout en cherchant à comprendre les rapports hommes femmes dans les Églises haïtiennes. Il s'agira, plus spécifiquement, d'approfondir trois points :

1. Problématiser la situation de la violence masculine à l'égard des femmes en Haïti.

2. Préciser les postures d'oppression et de libération des Églises haïtiennes.

3. Démarrer une entrevue avec les personnes immigrantes haïtiennes qui vivent à Montréal et proposer un modèle de programme d'éducation populaire pour les femmes et les hommes dans les Églises haïtiennes.

2. Participation à la recherche

Votre participation à cette recherche vise à partager avec moi en tant que chercheur, des témoignages à propos du rôle des églises et des figures d'autorité ecclésiales face à la violence faite aux femmes en Haïti. Ce partage est une entrevue semi-dirigée qui se tiendra au local du Bureau de la Communauté Haïtienne de Montréal (BCHM) à un moment qui vous conviendra. La durée de cette entrevue est d'une heure à une heure et demie et elle sera enregistrée en audio, puis transcrite.

3. Confidentialité

Les renseignements que vous nous donnerez demeureront confidentiels, seul moi, le chercheur y aura accès. Les entrevues seront enregistrées en audio et transcrites. Chaque participant à la recherche se verra attribuer un numéro et je serai l'unique personne qui aura la liste des participants et des numéros qui leur auront été attribués. Les données seront conservées sous clé dans mon bureau, sur disque dur encrypté selon le délai en vigueur à l'Université de Montréal à la faculté théologique et de sciences des religions de l'Université de Montréal au pavillon de Marguerite d'Youville, Montréal QC, Canada. Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. Ces renseignements personnels seront détruits 7 ans après la fin du projet.

Avantages et inconvénients

Avantages : En participant à cette recherche, vous pourrez contribuer à une prise de conscience du côté des hommes violents afin d'apporter une amélioration dans les relations entre les hommes et les femmes dans les églises haïtiennes.

Inconvénients : En participant à cette recherche, vous pourriez être amené à revivre des souvenirs douloureux. Si tel est le cas et si vous le désirez, je vous donnerai alors les coordonnées d'un service d'aide.

Droit de retrait

Votre participation est entièrement volontaire. Vous êtes libre de vous retirer en tout temps sur simple avis verbal, sans préjudice et sans devoir justifier votre décision. Si vous

décidez de vous retirer de la recherche, vous pouvez me contacter aux coordonnées indiquées ci-dessous. Si vous vous retirez de la recherche, les renseignements qui auront été recueillis au moment de votre retrait seront détruits.

4. Compensation

Chaque participante recevra une compensation de 25 dollars canadiens comme un remboursement pour les frais de déplacement, de gardiennage, etc.

5. Diffusion des résultats

La thèse, une fois acceptée, sera accessible au grand public, sur Internet en format PDF par le catalogue des bibliothèques de l'Université de Montréal. Il est aussi prévu de diffuser les résultats dans le cadre de colloques, congrès ou articles scientifiques.

B) CONSENTEMENT

Je déclare avoir pris connaissance des informations ci-dessus, avoir obtenu les réponses à mes questions sur ma participation à la recherche et comprendre le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de cette recherche.

Après réflexion et un délai raisonnable, je consens librement à prendre part à cette recherche. Je sais que je peux me retirer en tout temps sans aucun préjudice, sur simple avis verbal et sans devoir justifier ma décision.

Signature :

Date :

Nom :

Prénom :

Si vous désirez recevoir un résumé vulgarisé des résultats de recherche, veuillez inscrire votre adresse courriel _____

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de l'étude et avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées.

Signature du

chercheur :

Date :

Nom :

Prénom :

Pour toute question relative à la recherche ou pour vous retirer du projet, vous pouvez communiquer avec Jean Baptiste Kénol Rock, candidat au doctorat et chercheur à l'adresse courriel suivante : jbk.rock@umontreal.ca.

J'invite les participant·e·s à laisser leur adresse courriel s'ils/elles veulent recevoir un résumé vulgarisé des résultats de la recherche en précisant que celle-ci ne sera utilisée qu'à cette seule fin.

Pour toute préoccupation sur vos droits ou sur les responsabilités des chercheur·e·s concernant votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le conseiller en éthique du Comité plurifacultaire en éthique de la recherche (CPÉR) au cper@umontreal.ca ou consulter le site : <http://recherche.umontreal.ca/participants>.

Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal, à ce numéro de téléphone (514) 343-2100 (**à frais virés**) ou à l'adresse courriel suivante: ombudsman@umontreal.ca.

Une copie signée du présent formulaire d'information et de consentement me sera remise.